

PAN-AFRICA- NISMO NA AMÉRICA DO SUL

EMERGÊNCIA
DE
UMA REBELIÃO
NEGRA

 VOZES



Elisa Larkin Nascimento

ELISA LARKIN NASCIMENTO

**PAN-AFRICANISMO
NA AMÉRICA DO SUL**
emergência de uma rebelião negra

SBD-FFLCH-USP



273863



Petrópolis
Editora Vozes Ltda.
em co-edição com o Instituto de Pesquisas
e Estudos Afro-Brasileiros (IPEAFRO),
da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
1981

301.451
N244 p
e.2

98162

Copyright © 1980 by Elisa Larkin Nascimento

Direitos de publicação:

Editora Vozes Ltda.

Rua Frei Luís, 100

25600 Petrópolis RJ

Brasil

Diagramação
Beatriz Salgueiro

Dedico este livro a

Léa Garcia

artista-filha de Inhansan e

espírito indominável do pan-africanismo

Eparrei!

DEDALUS - Acervo - FFLCH



20900008088

SUMÁRIO

Sobre a autora, 9

Prefácio, 11

CAPÍTULO 1 — Dialética: Racismo e Revolução, 23

Aspectos do racismo como sistema de dominação, 25

O nacionalismo africano e afro-americano, 32

Independência ou integração?, 48

O nacionalismo como metodologia de análise social, 52

Marxismo e nacionalismo na história: lições de prática, 61

CAPÍTULO 2 — O Pan-Africanismo, 73

O panorama histórico, 77

O garveyísmo, 83

O movimento dos Congressos Pan-Africanos (1900-1927), 87

O 5.º Congresso Pan-Africano, 101

Observações finais, 107

CAPÍTULO 3 — Diáspora e Luta Esquecidas: América Central e do Sul, 109

Afro-América pré-colombiana, 109

O mito de Colombo, "el descubridor", 115

Linchamento étnico e ideologia de dominação, 119

África na América do Sul e as origens mundiais do pan-africanismo, 129

Grupos opostos da luta pan-africanista sul-americana, 148

Conclusão: o papel da cultura, 154

CAPÍTULO 4 — O Brasil: País-Chave no Mundo Africano,	158
Arianização: as implicações estratégicas para o mundo africano,	158
O Brasil: algumas considerações econômicas,	162
O Brasil como poder subimperialista: a África,	165
O Brasil como poder subimperialista: a América do Sul,	171
Considerações estratégicas: o Atlântico Sul e a África,	175

CAPÍTULO 5 — A Luta Afro-Brasileira Pós-Abolição,	178
A imprensa negra e a Frente Negra, 1916-1950,	178
Associação do Negro Brasileiro,	185
Congressos “Afro-Brasileiros”,	185
Teatro Experimental do Negro,	188
A Convenção Nacional do Negro Brasileiro,	189
Comitê Democrático Afro-Brasileiro,	191
Imprensa negra e organizações por volta de 1950,	192
Atividades da mulher negra,	195
A Conferência Nacional do Negro,	197
I Congresso: sabotagem acadêmica e resistência negra,	198
Imprensa negra, A.C.N., eventos: 1950-1968,	206
A Negritude e a luta afro-brasileira,	208
Atividade reduzida e renascida: 1968-1978,	214
Movimento Negro Unificado,	215
Imprensa negra e organizações contemporâneas,	218

CAPÍTULO 6 — Eventos Pan-Africanos Contemporâneos,	221
O 6.º Congresso Pan-Africano,	223
Encontro: Alternativas para o Mundo Africano,	239
Questões etnoculturais e políticas,	247
O simpósio Festac, 77,	251
Sabotagem oficial do trabalho substantivo,	262
I Congresso das Culturas Negras nas Américas,	268
Epílogo,	276

SOBRE A AUTORA

Elisa Larkin Nascimento, nascida em Buffalo, no estado de Nova Iorque, U.S.A., recebeu seu B.A., Summa Cum Laude, com concentração em estudos latino-americanos, da Universidade do Estado de Nova Iorque, e fez seu mestrado no campo dos estudos afro-latino-americanos, na mesma universidade. Sra. Nascimento participou do Encontro sobre Alternativas para o Mundo Africano (Dakar, 1976), o Colóquio do II Festival Mundial de Artes e Culturas Africanas (Lagos, 1977) e o I Congresso de Culturas Negras das Américas (Cali, 1977), como tradutora e observadora. Agora ela acaba de obter seu doutorado em direito, especializando-se nas áreas de direitos minoritários e femininos, e em direito internacional.

No Brasil, ela acompanhou pessoalmente o nascimento do Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial, em São Paulo, Rio de Janeiro e Bahia, em julho de 1978. Participou, em maio-junho de 1980, do lançamento do Quilombismo, filosofia sócio-política e movimento afro-brasileiro, junto com seu marido Abdias do Nascimento. Co-fundadora do Instituto de Pesquisa e Estudos Afro-Brasileiros na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, ela já publicou uma versão inglesa deste livro nos Estados Unidos.

PREFÁCIO

Este livro tem dois objetivos básicos. Um deles é apresentar uma base informativa para o fortalecimento das ligações de compreensão e de solidariedade entre os negros americanos, sejam eles brasileiros, porto-riquenhos, colombianos, haitianos ou do Canadá. Historicamente, a brecha tem sido grande entre os vários contingentes da diáspora africana no novo mundo. Os negros "latino"-americanos, especificamente, têm sido marginalizados dos acontecimentos do mundo africano, parcialmente por causa do seu isolamento lingüístico e sua extrema privação sócio-econômica. Mais importante, entretanto, é o fator da manipulação ideológica. As sociedades "latinas" desenvolveram uma versão paternalista do supremacismo branco que, de certa forma, é mais perniciosa do que o racismo aberto. Enfatizando a assimilação biológica e cultural — quer dizer, o embranquecimento — dos povos negros e indígenas, através da miscigenação e da aculturação, criaram uma ilusão de feliz mistura e mascararam o seu verdadeiro conteúdo de supremacismo ariano. As camadas dominantes, sempre brancas, proclamaram que suas nações estavam isentas de racismo. Esquerdistas e intelectuais "progressistas" participaram dessa alegação, e o resultado buscado era aquele de suprimir e silenciar a consciência negra.

Esta situação continua vigente. O intelectual progressista Darcy Ribeiro, por exemplo, em artigo recente, diz que a miscigenação e a assimilação cultural preveniram a criação de uma sociedade propriamente racista na América Latina, formando por sua vez uma base social "homogeneizada" que facilita a unidade revolucionária. Evidentemente, pode haver nessas sociedades, segundo Ribeiro, o "preconceito racial", mas ele é

menos grave porque discrimina o fenótipo negróide e indígena por não estar ainda diluído na população majoritariamente mestiça, cujo ideal de relações inter-raciais é a fusão.

Ribeiro faz pouco caso do fato de que esta fusão, segundo ele, “projeta ‘branquear’ e homogeneizar toda a população.”¹ Entretanto, como veremos, aqui está o ponto central.

Nessas afirmações, Darcy Ribeiro repete mais uma vez as gastas formulações da “democracia racial”, base ideológica do sistema de mistificações que constitui o racismo disfarçado estilo “latino”. O ponto de partida dessa ideologia se encontra na idealização da mistura de raças como determinadora do não-racismo, reduzindo o supremacismo branco operante nas sociedades respectivas a um “preconceito” benigno e sem fundamento racial. Categorizando o preconceito ibérico como de *marca* e não de origem, Ribeiro e seu precursor Oracy Nogueira se concentram superficial e exclusivamente no preconceito “estético”, o rechaço de uma forma física, um conjunto de cor e de traços humanos. Essa teoria carece da profundidade analítica necessária para entender que, antes de chegar à recusa do elemento físico, do “fenótipo”, houve obrigatoriamente o repúdio de um povo na íntegra, com sua civilização, sua religião, história e sociedade. O rechaço do fenótipo é meramente um sintoma, desenvolvido como a expressão social externa de uma ideologia racista muito mais abrangente. Discriminamos o fenótipo negro ou indígena não porque o “preconceito” nos leve gratuitamente a isso, mas porque ele simboliza todo um *ser cultural*, espiritual, ontológico, que consideramos inferior. Neste sentido, não há nenhuma distinção entre preconceito de “marca” e de “origem”. A marca é simplesmente o signo da origem, e é através da marca que a origem é discriminada, sendo ela, e não o fenótipo em si, o alvo do preconceito. Uma vez que entendemos isto, notaremos que o ideal da “fusão”, ditado por uma compulsão social de tornar brancas as populações não-brancas, é uma manifestação plena da ideologia do supremacismo branco e não de um “preconceito” puramente estético.

Alguns intelectuais conseguiram penetrar essa verdade com mais profundidade analítica. Um deles é Efraim Tomás Bó, recentemente falecido. Ele expõe o significado verdadeiro do racismo como um fenômeno que transcende as considerações epidérmicas:

1. Darcy Ribeiro, “A América Latina existe?”, *Cadernos Trabalhistas*, n.º 1 (São Paulo, 1979), 87.

Um negro, um negro brasileiro, um negro em busca de seu ser profundo, reincorporando-se à sua alma e a seus deuses, à sua água e sua terra com o céu que lhe era próprio, tudo — alma e deuses, terraguacéu — arrancado alguma vez violentamente de seu espírito pela força tremenda da maldição escravista, maldição que o mordida e feria em todos os passos de sua existência, tem um longo caminho de ascese, de purificação para a volta ao sucesso originário que ontologicamente o identifica.

O racismo visa a destruição dessa condição espiritual e de identidade digna e própria do negro ou do indígena; essa é a meta global da qual o preconceito de cor é apenas um pequeno traço. Eliminados como povos, se integrariam por força maior na civilização dominante, e a reforçariam em todos os aspectos. Efraim Bó compreendeu o mecanismo mais eficaz edificado pelo racismo para atingir este fim:

Um substantivo, neologismo aparentemente simples — *civilização* — nascido, curiosamente, apenas na metade do século XVIII simultaneamente na França e na Inglaterra, derivado de verbo — *civilizar* — se transformaria, em centúria e meia, em arma e em instrumento, em poderosa ideologia de dominação. Dessa arma ou instrumento ou ideologia surgiria o colonialismo, as guerras colonialistas na África e Ásia, a escravidão de povos inteiros para a exploração econômica e humana. E como a violência instrumental da arma ou ideologia? Buscando, primeiro, a obnubilação da memória, e, em seguida, a implantação das próprias formas culturais das potências civilizadoras nos povos submetidos. Não é outra a ação e o efeito da chamada aculturação (...). O negro foi aculturado dentro de linhas específicas de pressão espiritual. Sua religião e sua cultura, seus valores e sua concepção do mundo foram pulverizados até sua redução à matéria de folclore e antropologia, através da deformação pitoresca do sincretismo.²

No primeiro capítulo deste livro tratamos mais detalhadamente desse assunto. Aqui, o importante é assinalar que a elaboração de conceitos acadêmicos obscurantistas, como a distinção entre precon-

2. Efraim Tomás Bó, “A pintura de Abdias do Nascimento” (ensaio não-publicado).

ceito de marca e de origem, constitui só uma entre muitas táticas usadas para afirmar que, como não há racismo sistemático na América Latina, mas somente um "preconceito" relativamente benigno, o negro (ou o indígena) não tem nenhuma reivindicação específica e coletiva, nenhuma base legítima para a coesão política e social, e nenhum direito de falar por si mesmo com uma única voz. Esta tem sido a posição historicamente constante tanto da esquerda como da direita e dos liberais democráticos latino-americanos (leia-se euro-americanos): evitar que o negro desenvolva uma autoconsciência histórica e política, ou uma comunicação e solidariedade prática com o resto do mundo africano. No entanto, "porta-vozes" brancos são enviados aos foros internacionais do mundo africano para "representar" a comunidade negra. Daí o objetivo básico deste livro: oferecer ao negro brasileiro uma fonte de informações para começar a preencher o vazio resultante do isolamento que lhe foi imposto por essas táticas de dominação.

O próprio termo "América Latina" é uma expressão de tais táticas. A implicação é de uma realidade coerentemente européia na América Central e do Sul, conceito despistador e ideologicamente manipulador. Na verdade, os "latinos" constituem uma elite minoritária que conseguiu impor sua dominação pela violência. Sob o aspecto demográfico, agrediram a realidade através da distorção das estatísticas; a nível econômico, político e cultural utilizaram o autoritarismo e a repressão — ao preço de incalculável desperdício e sofrimento humanos. Quem visita ou mora na chamada América Latina só precisa perambular pelas ruas das *barriadas*, *arrabales*, ou favelas, e sobretudo as regiões rurais onde habita a grande maioria da população, para enxergar o que é óbvio. A América Latina não é majoritariamente latina, mas afro-indígena.

O Brasil é o segundo maior país negro do mundo, com mais que 80 milhões de pessoas de descendência africana. É, sem dúvida, o mais importante componente do paronara afro-sul-americano. Os africanos (e os afro-brasileiros) precisam dirigir sua atenção à fundamental importância do Brasil no mundo africano. Assim como carecem ao afro-brasileiro informações e contatos com o mundo africano, este carece de uma verdadeira visão do negro brasileiro. Essencial a esse problema é a distorção da história afro-brasileira, tão mal conhecida mundialmente porque a sociedade dominante a suprime e a deturpa, proibindo totalmente a disseminação das versões alternativas e autóctonas dos próprios afro-brasileiros. Isto foi abundantemente

demonstrado em Lagos, durante o Segundo Festival Mundial de Artes e Culturas Negras (Festac '77).³

Apesar das dificuldades, os negros norte-americanos estão começando a tratar seriamente de compreender mais a fundo os assuntos afro-brasileiros. Vários artigos têm aparecido na imprensa negra, geralmente de boa qualidade, mas não transmitindo uma lúcida consciência da significação e importância internacional do Brasil negro.⁴ Alguns revelam as consequências da falta de fontes informativas e/ou documentais. Em artigo recente na revista *Encore*, por exemplo, um autor afirmou que o mais militante dos novos movimentos políticos contemporâneos do negro brasileiro "imitou nosso movimento Black Power, insistindo não só numa identidade afro-brasileira, mas também no poder político".⁵ Abdias do Nascimento, numa carta ao editor em abril de 1979, respondeu:

O negro brasileiro não tem nenhuma necessidade de "imitar" qualquer outro movimento político. Temos uma longa história de lutas, iniciada vinte anos antes que o primeiro africano tivesse pisado a terra norte-americana, com a fundação do Quilombo dos Palmares em 1595. O Brasil produziu o primeiro herói pan-africano mundial, Zumbi dos Palmares, que morreu em 1697. A nova consciência do negro brasileiro surge organicamente da opressão racista sofrida pelo nosso povo através de quase cinco séculos, e não de uma ideologia importada. É por isso que o Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial nasceu da nossa comunidade e teve seu amplo apoio popular em

3. Abdias do Nascimento, *O Genocídio do Negro Brasileiro* (Rio: Paz e Terra, 1978) e *Sítio em Lagos* (Rio: Avenir Editora, 1980). Sterling Plumpp, "Racial Democracy in Brazil: a Critical Review", *First World* 2, n.º 2 (Atlanta, 1979).

4. Hoyt W. Fuller, "Brazil: the Struggle for Equality Begins", *First World* 2, n.º 2 (Atlanta, 1979). Mae Tate, "First New World Festival of the African Diaspora", e Jim Lee, "Brazil through the Eyes of Jim Lee", *Black Art: an International Quarterly* II, n.º 4 (1978). Dorothy Porter, *Afro-Braziliana: a Working Bibliography* (Boston: G. K. Hall, 1979). Anani Dzidzienyo (Ganense), "Activity and inactivity in the Politics of Afro-Latin America", *SECOLAS Annals* IX (março de 1978); "Race Relations in Brazil: an Alternative View", *Journal of Black Studies* X (1980); "Africanity, Structural Isolation and Black Politics in the Americas", *Studia Africana* I, n.º 1 (Spring 1977).

5. Henry F. Jackson, "A New Black Consciousness is Bursting in Brazil, *Encore* (Nova York, 5 de março de 1979). Este artigo é em geral exato e constitui importante contribuição, exceto esta asserção específica.

julho de 1978. Ele tem um programa independente que não pede emprestado nada dos Estados Unidos, e se dirige às necessidades específicas do negro brasileiro, falando no seu respectivo idioma específico.

A nova militância afro-brasileira divulgada no artigo constitui, sem dúvida, um dos mais importantes acontecimentos da história negra contemporânea de todas as Américas. Entretanto, não lhe faltam precedentes, como também alega o artigo. Durante todo o século houve movimentos afro-brasileiros, de cunho político, entre eles a Frente Negra Brasileira e o I Congresso do Negro Brasileiro. A técnica de casar a conscientização e a recuperação da identidade cultural com a atuação político-histórica foi teoricamente elaborada e posta em prática nas décadas dos 40 e 50 pelo Teatro Experimental do Negro. Estas verdades e outras têm sido erradicadas ou obnubiladas da memória brasileira pela sabotagem oficial contra a história negra. Tentaremos esboçá-las brevemente no quinto capítulo.

Meu segundo objetivo ao publicar este documento é o de oferecer uma visão alternativa e integrada do nacionalismo negro e do pan-africanismo, de um ponto de vista histórico e teórico. A noção convencional do "triângulo do pan-africanismo" envolve somente o Caribe de fala inglesa e francesa, os Estados Unidos e a Europa, e a África continental. A América de fala espanhola e portuguesa tem sido tradicionalmente omitida, como também foi marginalizada a África de fala espanhola e portuguesa. Apresentando uma visão do nacionalismo africano e afro-americano, e do pan-africanismo, sob uma perspectiva sul-americana, e especificamente brasileira, espero contribuir ao processo de corrigir esta distorção.

Além dessa perspectiva sul-americana, quero também oferecer uma conceituação positiva do nacionalismo negro e do pan-africanismo, refutando, com uma análise histórico-política, a idéia dominante de que essas duas filosofias políticas representam manifestações do "racismo às avessas". Esta noção é comum tanto nas fileiras da esquerda política como da direita. Portanto, a análise focalizará as posições tradicionais esquerdistas, esboçando a base histórica e conceitual da crítica nacionalista sobre a relação geral da esquerda com a luta negra e a comunidade negra.

Esta crítica se dirige em particular ao tipo de análise esquerdista representada pelas teorias "homogeneizantes", que alegavam a idéia de que a unidade revolucionária só pode ser atingida através da "fusão"

das diversas populações numa massa monolítica de universalismo epidérmico, tipo café-au-lait. A miscigenação precisa "homogeneizar" a classe obreira, como se fosse leite, para evitar os "quistos étnicos". As reivindicações e a luta específica do negro ou do índio, como negro ou índio, permanecem tabus. Ao contrário dessa posição, sustento a tese de que os povos do mundo podem perfeitamente preservar e celebrar sua identidade etnocultural e sua independência, sem que isso represente qualquer conotação intrínseca de divisão, e sem comprometer, portanto, a unidade e a solidariedade progressistas. Não só podem, mas devem fazer isso, porque é somente de uma posição de auto-suficiência e de força autônoma que um povo tem condições de oferecer a outro uma solidariedade e apoio efetivos. Não há nada de sinistro na auto-apreensão cultural e histórico-política de um povo. Pelo contrário, uma das riquezas mais preciosas do ser humano é precisamente sua diversidade de culturas, povos e nações.

Tentei fazer deste livro uma fonte de referência facilmente manipulável, em termos de organização, primeiro dando um retrospecto básico, histórico e teórico, sobre o nacionalismo e o pan-africanismo, depois examinando a história negra sul-americana neste contexto, e particularmente focalizando o Brasil. Já com essas fundações lançadas, o último capítulo será mais inteligível e interessante. Contém ele uma análise descritiva de quatro eventos recentes do mundo africano, dos quais fui observadora e tradutora (exceto o 6.º Congresso Pan-Africano; tive acesso à maioria dos respectivos documentos). Tais documentos, discursos e trabalhos apresentados naqueles foros, creio, constituem fontes primárias bastante raras, das quais pretendo fornecer uma síntese descritiva e interpretativa, focalizada da perspectiva sul-americana. Esse capítulo reforçará e iluminará os temas expostos nas páginas prévias, e vice-versa.

Agora uma nota pessoal, sobre a minha orientação em torno do racismo que vem se desenvolvendo há muito tempo. Foi no Brasil, por ironia, que percebi pela primeira vez as marcas objetivas, sociais, do racismo institucional e sistêmico de uma sociedade. Não porque não exista ou porque seja menos grave no meu país natal, mas porque ele existe também no Brasil, e foi no Brasil que eu, adolescente impressionável, relativamente isolada e protegida durante a infância nos Estados Unidos, o percebi e notei. Uma visita de intercâmbio me levou a uma fazenda paulista e aos grandes centros urbanos do eixo Rio-São Paulo. Nunca esqueci a miséria, a pobreza e a doença sem tratamento dos negros camponeses na fazenda, dos negros faxineiros

ou desempregados, das crianças negras famintas nas ruas citadinas. Observava, numa época muito anterior à minha iniciação nas ideologias, que eram negros os pobres, os subalternos e os abandonados que deparava constantemente, enquanto nós, imigrantes e turistas louros ou aristocratas ítalo-portugueses, perambulávamos pelos restaurantes, cafés e confeitarias de luxo, freqüentados por brancos.

Observei, ao perguntar sobre uma “macumba” de que havia ouvido falar, o desprezo da sociedade convencional pela cultura afro-brasileira, considerada apenas como magia pejorativamente “negra” ou superstição. Essas coisas eu as percebi, sem talvez poder articulá-las em termos conceituais. Percebia num nível de intuição ainda não contaminada pela rigidez “racional” do adulto.

A impressão foi confirmada na Colômbia, onde estudei uns cinco anos depois, na Universidade dos Andes, viajando e trabalhando num programa de educação sobre alimentos nas *barriadas* de Bogotá: nas regiões altas eram os indígenas, na costa e nos vales os negros, que constituíam as massas marginalizadas, desprezivelmente jogadas à miséria. Nos Estados Unidos, trabalhando no movimento antiguerra e continuando minhas amizades e convivência com latino-americanos, ria um pouco por dentro quando diziam que o racismo não surgia como problema social em suas terras, e quando professores de cultura brasileira falavam enaltecendo a democracia racial.

Depois, em Buffalo, trabalhei dois anos com a organização de defesa legal e política dos Attica Brothers. Estes, de vítimas que eram, se transformaram em acusados depois que o governador do Estado de Nova York Nelson Rockefeller ordenou o ataque armado que resultou no assassinio de 43 presos na Penitenciária de Attica, perto de Buffalo. Deixou dezenas de feridos para serem torturados e humilhados pelos guardas brancos. Nada mais claro do que o fator racismo nessa matança: 98% dos presos eram negros, indígenas ou porto-riquenhos (isto é, negro-indígenas), fato que desempenhou um papel determinante, no primeiro instante, nas condições subumanas contra as quais se revoltavam. Foi o racismo que fez com que suas vidas fossem tão desvalorizadas, que as técnicas brutais, proibidas pela Convenção de Genebra, fossem aplicadas por uma força aérea militar contra uma concentração de gente desarmada, confinada entre muros, num espaço de vinte metros quadrados. Também foi o racismo que permitiu ao Estado encobrir o massacre acusando as vítimas: porque negros, índios e porto-riquenhos são sempre criminosos na sociedade racista.

Mas o trabalho com a defesa legal dos Attica Brothers trouxe outra dimensão à minha compreensão do racismo: a das formas mais sutis, implícitas e subconscientes, reveladas nas presunções axiomáticas e no comportamento de esquerdistas e progressistas liberais brancos. Observei como os marxista-leninistas minimizaram a questão do racismo, rotulando-a de “um assunto puramente econômico”, e a luta anti-racista como “subordinada à luta de classes”. Diziam isso em face de pessoas que haviam vivido no próprio abismo da opressão racista, onde diariamente os guardas brancos humilhavam, torturavam, e liquidavam, por motivo explicitamente racista, a elas e a seus companheiros não-brancos. Observei o paternalismo dos teóricos escolarizados, para quem parecia tão natural assumir as posições de controle e de liderança a ponto de, quando os Attica Brothers esclareceram que se tratava da defesa deles, e que eram suas vidas que estavam em jogo, portanto que não se submeteriam a controle externo, problemas graves surgiram entre os brancos progressistas. Foi nessa prática difícil, e não em elucubrações nas bibliotecas marxistas, que fui levada a reexaminar a competência da teoria convencional esquerdista para tratar com os problemas do racismo na sociedade de classes. Eu e muitos outros temos uma dívida enorme para com os condenados nativos americanos, negros e porto-riquenhos como Big Black, Bertha Smith, Dacajaweah, Babu, Dalou, Shango, Jomo, Akim e todos os Brothers, que saíram das prisões e dos *guetos* para educar tipos brancos universitários como eu.

(Não foi surpresa notar, oito anos depois, que o mesmo racismo opera nas prisões do Rio de Janeiro: em 1979, uma rebelião contra as condições subumanas vividas por presos, 90% negros, foi suprimida com semelhante violência. Depois do ataque armado ao Instituto Penal Milton Dias Moreira, a polícia levou os presos à Ilha Grande, em verdadeiros carros de boi fechados, que reproduziam, hoje em dia, as condições dos porões de navios negreiros do século dezoito.⁶)

Tudo isso aconteceu antes que eu conhecesse meu quilombola Abdias Nascimento. Nossa relação enriqueceu e deu continuidade a um processo de amadurecimento nos assuntos de relações raciais que já havia atingido certo nível nas experiências prévias mencionadas. Com ele, aprofundi esse conhecimento, sobretudo no plano interna-

6. “Motim na prisão”, *Jornal da Tarde* (O Estado de São Paulo) (3 de agosto de 1979), e “Os amotinados, agora presos em Ilha Grande”, *Jornal da Tarde* (9 de agosto de 1979). Agradeço a Mirna Grzich por essa informação.

cional, presenciando e estudando a luta pan-africana e as sutilezas, compreendidas numa dimensão conceitual mais avançada, do racismo latino.

Ofereço este livro como uma tentativa de começar o processo de reconstrução da verdade negra distorcida pela história convencional. Considero-o útil na medida em que possa ser utilizado como uma arma ou ferramenta para ajudar a expandir o alcance da pesquisa negra independente no Brasil. Muito além de uma mera pretensão acadêmica, espero que este livro seja recebido como parte integral de uma luta mais ampla. Não tenho pretensões de erigir uma verdade final ou absoluta sobre o pan-africanismo e afro-sul-américa. Ofereço este livro como um começo, não como um fim.

A base original deste trabalho foi elaborada como minha tese de mestrado no Programa de Estudos Porto-riquenhos da Universidade do Estado de Nova York em Buffalo. Quero registrar meu agradecimento ao Dr. Alfredo Matilla, meu professor-conselheiro, por suas sugestões e direção, e ao Dr. Francisco Pabón, quem possibilitou a realização e o sucesso do departamento. Considero este livro uma celebração do décimo aniversário da fundação do Centro de Estudos e Pesquisas Porto-riquenhos, e uma saudação à luta sem fim que esses dois porto-riquenhos têm sustentado para mantê-lo em face do racismo institucional da universidade. Minha homenagem especial à Sra. Isabel Ortiz Crump, espinha dorsal do departamento. Sem ela, essa luta não teria sido possível de ser sustentada.

Além disso, quero agradecer a Molefi K. Asante, diretor do *Journal of Black Studies* e do Departamento de Speech Communications, e fundador do Museu de Artes e Antigüidades Africanas e o Centro do Pensamento Positivo, instituições independentes da comunidade negra de Buffalo, por haver lido e comentado meu primeiro manuscrito, oferecendo sugestões úteis. E a Kariamu Welsh, coreógrafa e poetisa negra, diretora dos Black Dance Workshop e Centro do Pensamento Positivo, por seus comentários e por ser uma inspiração viva, junto às outras mulheres negras dessa instituição criativa, que incorpora os Nguzo Saba numa prática diária de consciência negra. Uhuru Sasa!

Finalmente, quero exprimir minha admiração pelos meus pais, Dan e Peg Larkin, que tão corajosamente me apoiaram nas minhas venturas e aventuras mais extravagantes: mais do que pais, e mais do que amigos, a eles a minha homenagem total.

E ao meu marido Abdias, vivo exemplo de que “latino” não significa necessariamente ser machista, minha gratidão pelo encorajamento, o conselho e as infusões de axé que fazem este livro, no final das contas, não apenas “meu”, mas o resultado de um projeto conjunto: como são todos os nossos.

Primeiro e último, invoco os orixás, cujo amor e inspiração me mantêm completa: Saravá!

E.L.N.

Janeiro de 1980

Capítulo 1

DIALÉTICA: RACISMO E REVOLUÇÃO

Os estudiosos da dominação racial tendem a ver o racismo de duas maneiras. A tradição liberal trata do “preconceito”, um complexo emotivo, estético, que opera num plano puramente subjetivo. Alternativamente, se focalizam as estruturas objetivas econômicas, racialmente neutras, porém perpetuando os efeitos de um legado racista do passado. A escravidão, nesse esquema, emergiu como uma necessidade do capitalismo mercantil, e foi uma pura coincidência que os povos africanos e indígenas fossem os vitimados. A ideologia do supremacismo branco foi articulada para justificar o tráfico negreiro e a conquista e genocídio do índio por razões meramente econômicas. A sociedade capitalista moderna perpetua esse legado de racismo através de funções que não possuem implicação racial: a estratificação classista mantém as camadas pobres, historicamente os negros e indígenas, no seu lugar. Na perspectiva desta autora, a segunda teoria é tão deficiente quanto a primeira; o imperialismo e o capital monopolista são os elementos operativos da ordem econômica mundial, enquanto o racismo, como conjunto de ideologia e estruturas objetivas de dominação, é o elemento operativo da ordem mundial psicossocial e cultural. Estes dois sistemas, econômico e psicossocial/cultural, funcionam conjuntamente numa interação íntima e complexa. As estruturas econômicas são condicionadas, moldadas e influenciadas pelas forças psicossociais e culturais, e vice-versa.

Quando olhamos o racismo como sistema de dominação, torna-se evidente que não se trata de um fenômeno inventado apenas na época do mercantilismo europeu.¹ Tampouco se limita a um fenôme-

1. Beatriz Nascimento, mesa-redonda transcrita em *Encontros com a Civilização Brasileira* (Rio, 1978), p. 196.

no epidérmico. Muito mais do que a rejeição da cor da pele do outro, envolve uma rejeição do ser total e íntegro do outro, rejeição essa que transcende o nível pessoal e subjetivo e se instala objetivamente no funcionamento das estruturas sociais. Para tentar uma definição, diríamos que o racismo é a interrupção violenta, a destruição e a distorção histórica da sociedade, cultura, aspirações e realizações humanas de um povo dominado. A desumanização justifica a dominação.

Esse sistema de ideologia e estrutura de dominação racista não é motivado apenas por considerações econômicas. Fundamental às conquistas e incursões expansionistas é o impulso para a hegemonia civilizacional. O motivo cultural e religioso, na dominação da África, por exemplo, é tão evidente no caso das conquistas árabes da Idade Média quanto no das cristã-européias posteriores. Tratava-se da imposição de uma civilização alheia, que se colocava como superior sobre os conquistados. A vitória não se limitava à extração de riquezas materiais; se estendia à religião, filosofia e ideologia social também. A reprodução desses aspectos da civilização conquistadora é tão importante quanto o lucro econômico.

O colonialismo e o imperialismo modernos da Europa e Estados Unidos igualmente são fenômenos da expansão da civilização euro-ocidental, abrangendo o sistema econômico capitalista, mas não se limitando a ele. O cientista político afro-norte-americano Ronald Walters assinala que é verdade que um motivo do imperialismo está na expansão do capital.

... mas é igualmente verdade que um impulso para o imperialismo de um poder maior é que procura criar outros sistemas à sua semelhança, não só para servir seus interesses econômicos, mas para refletir como justas e virtuosas suas formas específicas de filosofia política, através do estabelecimento de instituições similares.²

O imperialismo envolve a imposição ao mundo das formas políticas, econômicas, linguísticas, educacionais, religiosas, sociais e culturais do Ocidente, mesmo ao preço de destruir os outros povos e civilizações. Estes são dispensáveis, não por inelutáveis considerações eco-

2. Ronald Walters, "Marxist-Leninism and the Black Revolution", *Black Books Bulletin* 5, n.º 3 (Chicago: Institute for Positive Education, outono 1977), p. 17.

nômicas, mas porque o supremacismo branco dita que as vidas e culturas dos povos não-arianos são inferiores e retrógradas.³

Haki Madhubuti nos dá um exemplo ilustrativo do fato anotado pelo historiador e economista guianês Walter Rodney, de que "o racismo branco (...) às vezes transcende a maximização do lucro como motivo para oprimir o negro".⁴ Em 1973-74, quando um clube exclusivo de Chicago fugia da zona sul porque a comunidade se tornava negra, os donos recusaram uma oferta de mais de treze milhões de dólares da Nação de Islã (os muçulmanos negros), que planejavam construir um hospital para a comunidade. Venderam a terra por nove milhões, sofrendo um prejuízo de cinco milhões de dólares, antes que ver aquele espaço utilizado em benefício da comunidade negra.⁵ É claro que este exemplo flagrante é um só entre muitos outros, variados em tom e sutileza.

Aspectos do racismo como sistema de dominação

No processo expansionista da hegemonia capitalista dos Estados Unidos e da Europa, um instrumento importante utilizado na reprodução forçada do modelo civilizacional do Ocidente é a ideologia do supremacismo branco. Imposta sobre os povos dominados, e internalizada por eles, essa ideologia divide os conquistados, criando elites europeizadas que se consideram superiores e que exploram seus próprios familiares. O supremacismo branco rouba a esses povos a identidade e a dignidade autóctones, minando seu impulso natural para a liberdade, apagando da sua memória tanto as atrocidades sofridas nas mãos do Ocidente, como a imagem dos seus próprios heróis e de suas lutas históricas para a liberdade. Infunde neles, como um instrumento essencial de auto-anulação, o grotesco desejo de imitar seus opressores.

Tudo isso é possível graças à profundidade da penetração cultural veiculada pela mitologia racista, a qual tem sido plenamente incor-

3. Chinweizu, *The West and the Rest of Us: White Predators, Black Slavers and the African Elite* (Nova York: Random House, 1975).

4. Walter Rodney, *How Europe Underdeveloped Africa* (Dar-es-Salaam e Londres: Bogle-L'Ouverture e Tanzania Publishing House, 1972), p. 100.

5. Haki R. Madhubuti (Don L. Lee), *Enemies: the Clash of Races* (Chicago: Third World Press, 1978), p. 84.

porada às convenções religiosas e escolásticas, como parte integral da cultura “esclarecida” e “científica” compulsoriamente tragada por suas vítimas.

Yosef Ben-Jochannan, professor e estudioso etíope, documentou a herança racista da tradição bíblica judeu-cristã, citando entre outros exemplos o famoso trecho da história de Cam, relatando como este viu a nudez do pai Noé, e foi condenado, com seus descendentes, à escravidão: “Amaldiçoado seja Canaã; dos seus irmãos será o mais vil dos escravos” (Gn 9,18-27). Canaã é identificada com a Etiópia (o continente africano), e o resultado se vê em passagens como esta, tirada dos escritos dos sábios talmúdicos do século sexto:

E já que você me desrespeitou... fazendo coisas feias na negru-ra da noite, os filhos de Canaã nascerão feios e negros! Ademais, porque você torceu a cabeça para ver minha nudez, o cabelo de seus netos será enrolado em carapinhas, e seus olhos vermelhos; outra vez, porque seus lábios ridicularizaram a minha má fortuna, os deles incharão; e porque você descuidou da minha nudez, eles andarão nus, e seus membros masculinos serão vergonhosamente alongados! Os homens dessa raça serão chamados de negros, seu ancestral Canaã os mandou amar o roubo e a fornicção, se juntar em bandos para odiar os seus senhores e nunca dizer a verdade.⁶

Aqui temos um resumo de todos os primários conceitos do racismo sobre o africano. Isto foi escrito no século VI, centúrias antes que os europeus “descobrissem” a África. Através de séculos de doutrinação com esse tipo de discurso, a civilização que o inventou internaliza o supremacismo branco de forma definitiva. Esse trecho também representa as origens matinais das racionalizações cristãs elaboradas mais tarde pelas igrejas escravistas, católica e protestante, apoiadas em dogma religioso indiscutível.⁷ O historiador brasileiro Maurício Goulart observa:

6. Em R. Graves e R. Patti, *Hebrew Myths* (Nova York, 1964) citado por Yosef Ben-Jochannan e George E. Simmons, *Cultural Genocide in the Black and African Studies Curriculum* (Nova York: Alkebu-lan Books, 1972), p. 29.

7. David Brian Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture* (Ithaca: Cornell University Press, 1966) e Chapman Cohen, *Christianity, Slavery and Labour* (Londres: Pioneer Press, 1931).

Outrossim, nesses atos da Igreja, no século XVI, são comuns as referências à legitimidade da redução dos infiéis à perpétua servidão. Mais do que legítimo, o trato de escravos da Guiné, seu filhamento ou compra pelos portugueses, é encomiado pela Santa Sé, como se depreende, entre outras, da bula *Romanus Pontifex*, de Nicolau V, datada de janeiro de 1545... Sob esse aspecto, não são menos elucidativas algumas bulas de Calisto III e Sisto IV, emitidas entre 1456 e 1481.⁸

Nossa visão retrospectiva desse assunto tende a obnubilar a chacina, a tortura, o assassinato e a brutalidade que era a escravidão africana, cujo caráter não teve precedente no mundo. Sabemos que a legitimação religiosa de tal violência sistemática se baseou na teoria de que os “selvagens” africanos, carecendo de civilização, de espiritualidade e de condição humana, precisavam submeter-se à força superior das luzes civilizadoras ario-européias. Aqui está o postulado axiomático do supremacismo branco.

Um dos mitos mais perniciosos do racismo é o que diz que somente a civilização européia desenvolveu a indústria, a tecnologia e a técnica científica, enquanto a África permanecia primitiva e estagnada. Entretanto, quando os portugueses chegaram às terras da África na primeira metade do século XV, a tecnologia africana era muito mais avançada do que a européia. A invasão do continente e a conquista escravista interromperam o desenvolvimento científico africano em progresso, que teria levado à construção de uma África moderna auto-suficiente e tecnologicamente avançada. Mais tarde, os europeus se proclamaram inventores de tecnologias que os africanos haviam utilizado através de séculos.⁹

O químico, arqueólogo e historiador senegalês Cheikh Anta Diop, com rigorosa aplicação dos métodos científicos modernos, vem demonstrando conclusivamente que o Egito, junto com seu protótipo, a civilização etíope-nubiana, deu à luz o mundo tecnológico moderno. O Egito era uma nação negro-africana, fundada e criada por negros africanos. A filosofia, a arquitetura, a astronomia, a matemática e a religião gregas, consideradas as fundações da civilização ocidental,

8. Maurício Goulart, *A Escravidão Africana no Brasil*, 3.ª edição (São Paulo: Alfa-Omega, 1975), p. 20.

9. Rodney, supra n. 4 e Chancellor Williams, *The Destruction of Black Civilization* (Chicago: Third World Press, 1974).

foram todas emprestadas e/ou derivadas da ciência egípcia. Quase todos os maiores filósofos, pensadores e cientistas gregos foram treinados por negro-africanos no Egito: de Plutarco a Platão, de Pitágoras a Heródoto, os gregos tomaram conta e foram se apropriando da fama e do crédito daquele conhecimento egípcio.¹⁰ Este foi o primeiro passo ao individualismo acadêmico da civilização ario-européia: os egípcios não conceberam a sabedoria humana como propriedade particular e privada, e sim como um legado coletivo. Portanto, não rotulavam suas descobertas com o nome de indivíduos. Os gregos aproveitaram-se deste fato para usurpar o legado anônimo e, através de saques e pilhagens, roubaram os arquivos e as bibliotecas alexandrinos. Uma vez conquistado pela força, esse conhecimento egípcio foi registrado, na história construída pelos gregos, como uma invenção grega.¹¹

É importante observar que Diop, Chancellor Williams, George G.M. James, e outros cientistas modernos que tratam desse assunto, estão apenas provando com os métodos científicos de hoje o que era mundialmente sabido dos africanos durante séculos. Os primeiros escritores negros publicados nos Estados Unidos, H. Easton e James W.C. Pennington, notaram em 1837 e 1841, respectivamente, que o Egito era um país negro-africano, que transmitiu sua sabedoria à Grécia.¹² Eles se basearam nos escritos originais de Heródoto e Niebuhr, assim como em fontes bíblicas. David Walker, Henry Highland Garnet, Edward Wilmot Blyden, Martin R. Delany, J.M. Webb, e Alexander Crummell, todos nacionalistas negros e homens cultos do século XVIII e XIX, sem exceção proclamaram que o Egito era a herança e o orgulho do negro. Marcus Garvey, a figura mais importante do nacionalismo no começo deste século, escreveu:

Se os outros se riem de você, devolva o riso a eles; se parodiam você, devolva o cumprimento com igual força. Eles não têm mais

10. Cheikh Anta Diop, *The African Origin of Civilization*, tradução de Mercer Cook (Westport: Lawrence Hill, 1974).

11. George G.M. James, *The Stolen Legacy* (San Francisco: Julian Richardson Associates, 1976).

12. H. Easton, *A Treatise on the Intellectual Character of the Colored People of the United States* (Boston, 1837) e J.W.C. Pennington, *Text Book of the Origin and History &c. &c. of the Coloured People* (Hartford, 1841), em Immanuel Geiss, *The Pan-African Movement*, tradução de Ann Keep (Nova York: Africana Publishing, 1974), p. 100.

direito de desonrar, desrespeitar ou desprezar sua sensibilidade e sua potencialidade humana do que tem você em relação a eles. (...) Eles surgiram da mesma árvore familiar de obscuridade que nós; a história deles é tão rude no primitivismo quanto a nossa; (...) enquanto nós abraçávamos as artes e as ciências nas beiradas do Nilo, os ancestrais deles continuavam a beber o sangue humano e a comer nas caveiras dos seus mortos conquistados; enquanto nossa civilização havia atingido o zênite do progresso, eles continuavam a andar nus e a dormir nos buracos e nas cavernas com os ratos, os morcegos e outros insetos e animais. Depois que nós havíamos já sondado o mistério das estrelas e reduzido as constelações celestiais a um cálculo minucioso e regular, eles continuavam vivendo na ignorância e na escuridão patentes.

O mundo de hoje nos deve os benefícios da civilização. Eles roubaram as nossas artes e ciência da África. Por que, então, termos vergonha de nós mesmos?¹³

A mensagem de Garvey é tão relevante para o negro de hoje quanto para o de quatro séculos atrás, no sentido de tratar de desfazer o efeito secular da calúnia levantada contra o povo africano, e de restaurar a dignidade milenar dele.

Os africanos do continente também não esqueceram a herança negra do Egito. James Africanus Horton, fundador, em 1868, da Confederação Fanti (hoje Gana), e Casely Hayford, fundador do Congresso Nacional da África Ocidental Inglesa, em 1920, compreenderam que "Nosso foi o berço da civilização". P.K. Isaka Seme, da África do Sul, em 1906 fez um discurso na Columbia University, lembrando à sua platéia que "Toda a glória do Egito pertence à África e ao seu povo."¹⁴

Não somente os africanos reconheceram esta realidade. Arqueólogos europeus, a exemplo do francês Abbé Emile Amelineau, também observaram:

13. Marcus Garvey, *African Fundamentalism* (documento original apresentado a Abdias do Nascimento por Amy Jacques Garvey, viúva de Garvey, em 1973).

14. Vários autores, *Ethiopia Unbound* (Londres, 1911), citado em Geiss, supra n. 12, p. 118, 119, 453 e 457.

Os sistemas gregos mais famosos, notavelmente os de Platão e Aristóteles, originaram-se no Egito. (...) Hoje, quando dois autores colaboram, o crédito para o seu trabalho em comum se compartilha igualmente entre os dois. Eu não consigo entender por que a Grécia antiga deve colher toda a honra pelas idéias que ela se apropriou do Egito.¹⁵

Já no século XVIII, o conde Constantino de Volney, membro da Academia Francesa, e dos Estados Gerais da França, após visitar o Egito no auge do tráfico escravo, escreveu:

Lembrei-me da notável passagem onde diz Heródoto: “E quanto a mim, julgo ser os colchianos uma colônia dos egípcios porque, iguais a estes, são negros de cabelo lanudo...” Em outras palavras, os egípcios antigos eram verdadeiros negros do mesmo tipo que todos os nativos africanos. (...) Pensem só, que esta raça de negros, hoje nossos escravos e objeto de nosso desprezo, é a própria raça a quem devemos nossas artes, ciências, e até mesmo o uso da palavra!¹⁶

Cheikh Anta Diop, após examinar detalhadamente o assunto, utilizando as disciplinas e as metodologias da própria ciência moderna, mostra a falsidade de cada argumento e de cada artifício apresentado pelos europeus, na sua “objetividade científica”, para postular uma origem ariana da civilização egípcia, concluindo:

Já que o Egito é um país negro, com uma civilização criada por negros, qualquer tese que tentasse provar o contrário careceria de futuro. Os protagonistas de tais teorias não desconheciam este fato. Assim, seria mais seguro e mais sábio destituir o Egito, simplesmente e muito discretamente, de todas as suas criações, em favor de uma nação realmente branca (a Grécia). Esta atribuição falsa à Grécia dos valores de um Egito chamado branco revela uma profunda contradição que não é a menos importante prova da origem negra do Egito (...) Quando dizemos

15. Abbé Emile Amélineau, *Prolegomènes a l'Etude de la Religion Egyptienne* (Paris: Ed. Leroux, 1916), 8-9, em Diop, supra n. 10, p. 232.

16. C. F. Volney, *Voyages en Syrie et en Egypte*, Vol. I (Paris, 1787), p. 74-77, em id., 27-28.

que os ancestrais do negro, que hoje mora principalmente na África negra, foram os primeiros a inventar a matemática, a astronomia, o calendário, as ciências em geral, as artes, a religião, a agricultura, a organização, a medicina, a língua escrita, a tecnologia, a arquitetura; que foram os primeiros a construir edifícios de seis milhões de toneladas de pedra (as grandes pirâmides) como arquitetos e engenheiros — não simplesmente como lavradores desqualificados; que edificaram o imenso templo de Karnak, esta floresta de colunas com seu corredor famoso de hipostilo, bastante grande para conter a catedral de Notre-Dame e suas torres; que esculpiram as primeiras estátuas colossais (os Colossios de Mênnon, etc.) — quando dizemos tudo isso estamos apenas exprimindo a plena verdade sem verniz, que ninguém hoje pode refutar com argumentos que mereçam este nome.¹⁷

Foram os gregos que chauvinisticamente se apropriaram da autoria das invenções, do conhecimento e da filosofia que absorveram do Egito negro. Esta é a primeira pedra fundamental do racismo branco, e se revela particularmente na transformação do divino:

Assim que os gregos tomaram o poder de estado no Egito (depois que uma linhagem de asiáticos minou sistematicamente a soberania negra, ver Chancellor Williams); no processo transformaram as divindades núbias (verdadeira gente negra) nos deuses brancos do Monte Olimpo.¹⁸

A negação da origem africana da civilização ocidental representa só uma dimensão da teoria “científica” da inferioridade da gente negra e da cultura do racismo. Não necessitamos reelaborar aqui os absurdos da “ciência” ocidental, que até hoje prega a inferioridade genética do negro através das notórias afirmações de biólogos e geneticistas como Shockley ou Jenssen. Devemos notar, porém, que o uso histórico da “ciência” para construir, perpetuar e legitimizar as falsidades ideológicas torna suspeita a religiosa invocação de qualquer postulado “científico” como uma verdade absoluta. Foi exatamente

17. Diop, id., p. 234-235.

18. Madhubuti, supra n. 5, p. 80.

a ciência européia que inventou os pilares do racismo branco, com suas categorias “objetivas” e com sua pesquisa “neutra”.

As ciências, a religião, as artes, a filosofia: todas têm contribuído para a edificação da instituição civilizacional do racismo. Não constitui um fenômeno superficial de critérios epidérmicos, incorporado em instâncias tóxicas de “preconceito de cor” ou discriminação. Através de gerações de reforço e imposição, o racismo torna-se uma parte integral da organização social e econômica, assim como da composição psíquica, do profundo ser interior, da sociedade e da cultura que o nutre. Frantz Fanon, o psiquiatra e lutador originário de Martinica, compreendeu o terror sutil do racismo psicologicamente interiorizado.¹⁹ Mas é lastimável que muitos pensadores africanos, da diáspora e do continente, seduzidos pelas invocações da ciência ocidental, ainda não chegaram a confrontar decisivamente as implicações que esse fato representa para a luta negra mundialmente falando. O racismo, como sistema de dominação, clama por uma estratégia e uma ideologia específicas capazes de combater seus efeitos sobre os povos dominados, e requer também uma unidade específica desses povos na luta contra ele.

O nacionalismo africano e afro-americano*

O movimento que historicamente tem atendido à necessidade de organização e luta pela independência negra é o nacionalismo negro. Na África, ele se concretizou desde o começo da militância antiescravidão, com as lutas das rainhas Nzingha e Yaa Asantewa, com a revolução Mau-Mau no Quênia e com as lutas revolucionárias de Amílcar Cabral e o PAIGC; com o movimento de Consciência Negra, liderado pelo mártir negro sul-africano Steve Biko, que deixou em chamas a cidade de Soweto, em 1976. Estes são, claramente, só uns poucos

19. Frantz Fanon, *Los Condenados de la Tierra*, tradução de Julieta Campos (México: Fondo de Cultura Económica 1963, *Black Skin, White Masks*, tradução de Haakon Chevalier (Nova York: Grove Press, 1967) e *Toward the African Revolution* (tradução de Haakon Chevalier (Nova York: Grove Press, 1969).

* Neste livro, o termo “afro-americano” se refere a todos os povos negros das Américas.

entre infinitos exemplos. Na diáspora, o nacionalismo afro-americano se revelou, desde o século XVI ao XIX, nos quilombos, nos *palenques* e *cumbes* da América central e do sul e no Caribe: sociedades africanas livres fundadas pelos negros que recusaram a se submeter à escravidão e ao supremacismo branco. No século XVIII, registram-se as atividades de caribenhos como John B. Russworm e Prince Hall nos Estados Unidos, onde no século XIX amadureceram nas expressões mais formais articuladas nos escritos e na atuação de homens e mulheres como Martin R. Delany, Frederick Douglass, David Walker, Harriet Tubman, Sojourner Truth, James T. Holly, Edward Wilmot Blyden, e muitos outros. No Brasil, João Cândido, Faustino do Nascimento, Luísa Mahin e seu filho Luís Gama estão entre os mais celebrados representantes do pensamento nacionalista. O século XX testemunhou o incomparável movimento nacionalista/pan-africanista de Marcus Garvey a Associação Universal de Melhoramento Negro (UNIA), que transcendeu as fronteiras nacionais e atingiu os corações de negros do mundo inteiro. Entre os nacionalistas modernos que têm contribuído para o desenvolvimento e o amadurecimento do nacionalismo estão Patrice Lumumba, Malcolm X, Wole Soyinka, Nicomedes Santa Cruz, Maulana Ron Karenga e Molefi K. Asante, Manuel Zapata Olivella, Abdias do Nascimento, C.L.R. James, e Kariamu Welsh.

O nacionalismo africano e afro-americano está inextricavelmente ligado ao pan-africanismo. John Henrik Clarke, historiador negro dos Estados Unidos, afirma corretamente que

Não há maneira de divorciar o pan-africanismo do nacionalismo. O nacionalismo é o agente catalítico que põe o pan-africanismo em ação, a força coesiva que o leva para frente e estabelece sua razão de ser. O pan-africanismo é uma ideologia estagnada que não consegue locomover-se sem o estímulo do nacionalismo.²⁰

Isto se dá porque o nacionalismo em si é fundamentalmente humanístico e internacional em seu alcance, porque, nas palavras de Maulana Ron Karenga, o nacionalismo negro

tem a coragem de admitir que a libertação da gente afro-americana é do interesse da liberdade e da realização humanas, e que

20. John Henrik Clarke, “The Development of Pan-Africanist Ideas in the Americas and in Africa before 1900”, contribuição apresentada ao Simpósio, Festac ’77, p. 1.

a libertação dos povos negros traz toda a humanidade mais próximo da libertação. Correlativa com isto está a presunção de que toda ciência e coragem humana, toda arte, educação e intercâmbio humanos, estão deformados e privados de seu pleno desenvolvimento enquanto o negro ou qualquer elemento da humanidade esteja escravizado, oprimido ou explorado.²¹

A humanidade, porém, não é uma entidade abstrata, de caráter uniforme, e nunca o será. Pelo contrário, é precisamente a diversidade humana, expressa na asserção auto-apreendida da identidade coletiva nacional, dignidade e valor etnocultural dos povos, que mais autenticamente comunica a universalidade da experiência humana. Só os cegos e os insensíveis são capazes de alegar que a diversidade humana necessariamente implica o divisionismo, sobretudo quando as heranças étnicas e a identidade nacional dos grupos arianos são celebradas e exaltadas, e as expressões da identidade coletiva africana rotuladas de "racismo às avessas".

O nacionalismo como um sistema de pensamento articulado e um programa de ação da diáspora americana será o nosso enfoque aqui, mantendo em consideração, porém, a sua unidade essencial com as lutas anticoloniais da África, assim como a unidade essencial da diáspora mundial. Nos Estados Unidos, o nacionalismo tem assumido vários nomes, entre eles Kawaida e, mais recentemente, Afrocentricidade.²² No Brasil, recentemente, foi formulado na filosofia política e cultural do Quilombismo. Em todas as suas manifestações, o principal ensinamento do nacionalismo negro é de que o sistema de pensamento e o programa de ação de um povo dominado precisam derivar-se de sua própria história. Dessa forma, por exemplo, o Quilombismo se define como

um movimento político dos negros brasileiros, objetivando a implantação de um Estado Nacional Quilombista, inspirado no

21. Maulana Ron Karenga, "Afro-American Nationalism: Beyond Mystification and Misconception", *Black Books Bulletin* VI, n.º 1 (Chicago: IPE, primavera 1978), p. 10.

22. Karenga, *Essays on Struggle: Position and Analysis* (San Diego: Kawaida Publications, 1978) e Molefi K. Asante e Kariamu Welsh, *Afrocentricity* (Washington: Amulefi, 1980).

modelo da República dos Palmares, do século XVI, e em outros quilombos que existiram e existem no País.²³

Desde seus começos, o nacionalismo negro tem-se distinguido por três características: 1) uma formulação ideológica, isto é, uma redefinição, reclamação e reconstrução objetiva da história e da realidade; 2) Uma estratégia social corretiva, contendo propostas e programas de reconstrução da comunidade dominada; 3) uma vocação coletiva e luta para a coesão e fortalecimento da comunidade.²⁴ Além disso, o nacionalismo também é uma metodologia: uma ferramenta de análise e organização social por si mesmo.²⁵

Como formulação ideológica, o nacionalismo é a resposta dialética ao racismo, surgindo da necessidade objetiva de uma consciência histórica negra coletiva, desenvolvida e manifestada na sua própria e única articulação. Em 1827, John B. Russworm e Samuel E. Cornish disseram na primeira edição de *Freedom's Journal*, um dos primeiros jornais negros independentes dos Estados Unidos:

Precisamos reivindicar nossa própria causa. Demasiadamente os outros têm falado por nós. Demasiadamente a república tem sido enganada pelas representações falsas, nos assuntos que nos atingem profundamente. (...) Nossos vícios e nossa degradação são sempre manipulados contra nós, enquanto nossas virtudes passam sem comentário.

Edward Wilmot Blyden, no seu discurso inaugural como presidente da Universidade da Libéria em 1881, expôs a fonte da necessidade para a redefinição e reconstrução nacionalista da história e da identidade negras:

Em todos os países de fala inglesa a mente da criança negra inteligente se revolta contra as descrições do negro encontradas nos

23. Abdias do Nascimento, *O Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista* (Petrópolis: Vozes, 1980).

24. Karenga, supra n.º 21, p. 8 e "Afro-American Nationalism: Social Strategy and Struggle for Community", contribuição apresentada ao Simpósio, Festac '77, p. 127.

25. Molefi K. Asante, "Systematic Nationalism: Legitimate Strategy for National Selfhood", *Journal of Black Studies*, IX, n.º 1 (Los Angeles: Sage Publications, setembro de 1979), p. 115-128.

textos primários das escolas — geografias, viagens e histórias. (...) Tendo abraçado, ou ao menos assentido nessas falsidades sobre si mesma, ela conclui que sua única esperança de elevar-se na escala da humanidade respeitável é esforçar-se na direção de tudo aquilo que é mais distinto de si e mais estranho às suas preferências peculiares.²⁶

Esta afirmação continua hoje tão válida quanto no século XIX, não só nos países de fala inglesa, mas em todas as partes da diáspora africana.²⁷ A imagem da África e do africano promulgada pelas escolas anglo e latino-americanas é uma imagem grotesca e humilhante, além de falsa, que mina ou impossibilita toda aspiração da criança negra à realização humana. Na própria África, estas distorções prevalecem nos sistemas educativos herdados do colonialismo.

Contestar e banir este sistema de mitos racistas na educação da criança negra, e substituí-lo com uma afirmação autêntica da identidade verdadeira e positiva do africano, é uma função orgânica e primária da organização política, porque, como um sistema, ele corrói diretamente o potencial de um povo rumo à realização do seu protagonismo histórico. Atrofia o desejo e a esperança para a liberdade. A auto-estima coletiva é um pré-requisito necessário para a luta coletiva. Por isso o nacionalismo é em primeiro lugar um processo de ativa auto-apreensão: ao mesmo tempo, uma crítica das convenções racistas existentes, e uma redefinição objetiva da identidade nacional. O autoconhecimento ativo é tanto um ato terapêutico como um ato político, porque à medida que recria a auto-imagem, também se opõe militantemente a um instrumento sistêmico de dominação, e o derrota.

Nacionalistas africanos no continente sempre reconheceram a necessidade de uma redefinição da identidade africana. Em 1889, a Confederação Fanti mudou seu título oficial: passou a denominar-se Mfantisi Amanbuhu Fékuw. A adoção de um nome Fanti foi a expressão política da sua recusa a aceitar a dominação colonial e a ideologia do supremacismo branco. A obra de Mensah Sarbah exemplifica a determinação dos Fantis de aproveitar e desenvolver as suas avançadas

26. Em Clarke, supra n. 20, p. 27 e 37.

27. Guiomar Ferreira de Mattos, "O preconceito nos livros infantis", em *Teatro Experimental do Negro: Testemunhos*, org. Abdias do Nascimento (Rio: Ed. GRD, 1966). Lélia González, discurso no Segundo Foro Anual sobre o Brasil (Nova York, 1 de abril de 1979).

tradições políticas autóctones: ele publicou dois tratados sobre os sistemas judicial e constitucional Fanti.²⁸ Em 1911, a Associação Nacional de Pesquisa da Costa do Ouro, fundada por Casely Hayford, declarou como seu objetivo: "restaurar o respeito e autoconfiança nacionais", revalorizando a cultura tradicional africana, e reabilitando-a dos efeitos da invasão européia. O programa político seria modelado no estado democrático tradicional africano, como era "antes de o elemento estrangeiro desintegrador intrometer-se ou insinuar-se nele". Outros ganenses, como Attoh Ahuma, fundador da Sociedade da Costa do Ouro para a Proteção dos Direitos Aborígenes em 1898, ou Lapidó Solanke, fundador da União de Estudantes da África Ocidental em 1925, enfatizaram este aspecto, assim como Nnamdi Azikiwe, escritor e ativista político nigeriano dos anos 1930. Disse este: "deixe que o africano saiba que teve um passado glorioso e terá um futuro glorioso."²⁹

A mesma necessidade é assunto central no programa quilombista afro-brasileiro. O militante e analista social de perspectiva nacionalista, Sebastião Rodrigues Alves, a expõe nitidamente:

Todos sabemos que o estupro foi brutal e implacável. A primeira medida do escravagista, direta ou indireta, era produzir o esquecimento do negro, esquecimento de seus lares, de sua terra, de seus deuses, de sua cultura, para transformá-lo em vil objeto de exploração. Esse estupro cultural teve transformações para, sempre, apresentar-se mascarado. O negro, esquecido na sua condição propriamente humana, era objeto de estudo da antropologia no sentido de medir as dimensões de sua cabeça, de sua condição fálica, de seus instintos, de seu comportamento reflexo. Ao estupro do esquecimento dirigido das origens, sucedeu a chamada aculturação, outra forma sinistra de cortar os laços religiosos e culturais com as mesmas origens.³⁰

28. Mensah Sarbah, *Fanti National Constitution* (Londres, 1906) e *Fanti Customary Laws* (Londres, 1904).

29. Casely Hayford, citado em Geiss, supra n. 12, p. 472 n. 32. Attoh Ahuma e Lapidó Solanke, *United West Africa at the Bars of the Family of Nations* (Londres, 1927), em Geiss, p. 120 e 457. Nnamdi Azikiwe, *Renascent Africa* (Accra, 1937; 2.ª ed. Londres, 1966), em Geiss, p. 122.

30. Sebastião Rodrigues Alves, "Todos somos iguais perante a lei", comunicação apresentada ao I Congresso de Cultura Negra nas Américas (Cali, Colômbia, 24-28 de agosto de 1977), p. 7-8.

É precisamente para combater o efeito desse esquecimento forçado que um dos princípios básicos no esboço do estado quilombista é o seguinte:

A educação e o ensino em todos os graus — elementar, médio e superior — serão completamente gratuitos e abertos sem distinção a todos os membros da sociedade quilombista. A história da África, das culturas, das civilizações e das artes africanas, assim como suas lutas políticas contra os invasores, terão um lugar eminente nos currículos escolares. Criar uma Universidade Afro-Brasileira é uma necessidade dentro do programa quilombista.

Uma parte integral do programa quilombista, a Semana da Memória Afro-Brasileira, constitui uma oportunidade a nível nacional para juntar e integrar as várias articulações dessa educação positiva nas comunidades afro-brasileiras, num evento organizado em torno das várias etapas da experiência negra, da África ao Brasil, culminando no Dia da Consciência Negra, 20 de novembro.³¹

Outro elemento integral dessa reconstrução da identidade africana e afro-americana é a autodenominação do grupo negro. Nos Estados Unidos, por exemplo, a controvérsia sobre o título “Negro”, “Black”, “Afro-American”, ou “African American” não representa mero jogo de palavras, mas marca as várias etapas da consciência negra, desde o século passado. Cada mudança tem base e conteúdo na auto-apreensão progressivamente desenvolvida da comunidade. Casely Hayford, em 1906, protestou contra o termo “Negro” ou “nigger”, dizendo que

Nenhuma raça que tem auto-respeito deve se submeter a ser chamada por nomes oprobriosos (...) Nós somos etíopes — africanos. Assim somos conhecidos desde os dias de Heródoto e de Homero.

Da mesma forma, afirmava Maulana Karenga em 1977:

Povos livres se nomeiam a si mesmos, argumenta o nacionalista, escravos e cães são nomeados por seus senhores.³²

31. Nascimento, supra n. 23.

32. Casely Hayford, *Gold Coast Leader*, n.º 198, 7 de abril de 1906, em Gueiss, p. 122, e Karenga, supra n. 24, p. 130.

Igualmente, no Brasil, onde a sociedade dominante cultivou uma multiplicidade de denominações para os negros de diferente tonalidade epidérmica, como uma técnica de dividir o grupo dominado, este está progressivamente rejeitando esses nomes em favor do termo mais abrangente, “afro-brasileiro”.

Junto com esta assunção de auto-apreensão temos uma crítica e resposta mais geral ao uso racista da linguagem. Abdias do Nascimento, por exemplo, cunha as expressões “magia branca”, “mercado branco”, “lista branca”, e em inglês, “whitemail”, “whitelist”, “white-ball”, numa reação didática à inferiorização e ao uso pejorativo do conceito da negrura na língua convencional. Ele e Guerreiro Ramos já falavam da beleza negra uma década antes que a frase “Black is beautiful” se tornasse o lema do poder negro nos Estados Unidos: nas palavras de Ramos,

A beleza negra não é, porventura, criação cerebrina dos que as circunstâncias vestiram de pele escura, espécie de racionalização ou autojustificação, mas um valor eterno. (...) Eis por que é digna de repulsa toda atitude que, sob a forma de folclore, antropologia ou etnologia, reduz os valores negros ao plano do ingênuo ou do mágico.³³

A necessidade de afirmar essa beleza negra surge de idênticas realidades psicossociais e psicolinguísticas nas respectivas sociedades racistas. Da mesma forma, Steve Biko e os estudantes negros de Soweto se revoltaram contra a agressão racista contida na fraude aparteidista da chamada educação banto. Eles compreenderam que a imposição da língua afrikaaner era uma algema a mais, à qual o seu povo não devia se submeter.

Outro aspecto desse processo de autodeterminação simbólico de um povo é a reformulação e a invenção dos seus próprios motivos para celebrar dias de festa ou de férias. No Brasil, o Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNU) instituiu o Dia da

33. Abdias do Nascimento, *O Negro Revoltado* (Rio: Ed. GRD, 1968) e *Sor-tilege* (Chicago: Third World Press, 1978). “Prólogo”, em Abdias do Nascimento, org., *Dramas para Negros e Prólogo para Brancos* (Rio: Teatro Experimental do Negro, 1961. *Quilombo*, n.º 1-5 (Rio, 1948-49), para as referências à beleza negra. Guerreiro Ramos, *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira* (Rio: Ed. Andes, 1957), p. 195.

Consciência Negra, dia 20 de novembro, o aniversário da morte de Zumbi, mártir dos Palmares. Esta decisão dialeticamente implicava a rejeição da data tradicional do aniversário da abolição, de 13 de maio. A literatura do MNU demonstra amplamente o caráter político desse tipo de afirmação negra através da escolha dos dias de festa, expondo a ilegitimidade da abolição paternalista que jogou a gente negra na marginalidade, condenada a sofrer a contínua violência racista da sociedade e da polícia brasileiras. Outro eminente exemplo desta dimensão do nacionalismo é a celebração de Kwanzaa, a festa dos primeiros frutos, nos Estados Unidos, como veremos adiante.

Estas festas, definidas como asserção de protagonismo negro, preenchem a primeira função do nacionalismo como redefinição, reconstrução e reclamação da verdade histórica e da identidade e dignidade etno-cultural negras, função essencialmente político-didática: como diz Molefi K. Asante,

Uma vez que se forneçam ao negro as informações sobre seu passado africano e americano, se criará um nacionalista. (...) Restaure a um povo o seu senso de dignidade, e ele se livrará do opressor.³⁴

Além disso, as celebrações em questão também constituem elementos do segundo e terceiro aspectos do nacionalismo, aspectos na verdade inseparáveis do primeiro: sua função como estratégia social corretiva e vocação coletiva de luta por uma comunidade coesa. As celebrações reúnem a gente negra em torno de um propósito positivo, e reforçam a vocação coletiva preparando, venerando e perpetuando a celebração, com seu significado global. Constituem, assim, um ato político em si. Seguindo a tradição africana, são eventos integrais: não há a pretensão de rigidamente separar a política da vida social, a luta econômica da vida cotidiana popular, ou o ensino e a educação da alegria, da música e do culto. Contrariamente à tendência européia de compartimentar e isolar os variados aspectos da experiência humana, a viva tradição africana conceitualiza e pratica a vida como um todo.

É na esfera dessas três dimensões que o Brasil tem dado sua contribuição mais importante ao nacionalismo negro. O Teatro Experimental do Negro (TEN) foi uma expressão institucional do nacio-

34. Asante, supra n. 25, p. 123 e versão original do mesmo artigo (mimeo) (Buffalo: New Horizons, 1978), p. 16.

nalismo, e sua exposição teórica foi elaborada pelo fundador e diretor do TEN Abdias do Nascimento, e pelo sociólogo Guerreiro Ramos, entre outros. Nas décadas dos 40 e 50, o TEN se organizava e se constituía entre domésticas, trabalhadores e desempregados negros, oferecendo, além do treinamento dramático e a organização de eventos políticos, cursos de alfabetização, de cultura africana e de arte negra, os quais eram assistidos por centenas de pessoas. O TEN conseguiu estabelecer uma presença sócio-cultural e política negra afirmativa num país onde o racismo havia reduzido a cultura negra ao "folclore" na melhor das hipóteses, e ao "fetichismo" na pior. Na Conferência Nacional do Negro, em maio de 1949, no Rio de Janeiro, Abdias do Nascimento observou:

O Teatro Experimental do Negro pertence à ordem dos meios. Ele é um campo de polarização psicológica, onde se está formando o núcleo de um movimento social de vastas proporções. (...) Não é com elucubrações de gabinete que atingiremos e organizaremos esta massa [afro-brasileira], mas mediante a manipulação das sobrevivências paideumáticas subsistentes na sociedade brasileira e que se prendem às matrizes culturais africanas.³⁵

Aqui vemos a proposição principal do nacionalismo: a recapturação psicossimbólica do poder comunicativo das formas culturais autóctones, como meio de reativar o dinamismo interior de um povo, atrofiado pelas imposições racistas da dominação européia. Nesse sentido, através de seu Instituto Nacional do Negro, o TEN patrocinou seminários de sociodrama e de psicodrama para a gente negra, sob a direção de Guerreiro Ramos.³⁶

Estes programas nacionalistas originaram-se numa análise crítica dos sistemas de dominação do negro no sentido da exposição e compreensão das funções psicossociais do racismo. Nascimento escrevia sobre a dominação do negro brasileiro:

Ainda contemporaneamente se identifica a não-existência de agressões violentas contra o negro, tipo Estados Unidos, África do

35. Abdias do Nascimento, "Espírito e Fisionomia do Teatro Experimental do Negro", em *TEN: Testemunhos*, supra n. 27, 78.

36. "Instituto Nacional do Negro", *Quilombo*, Ano I, n.º 3 (Rio: TEN, junho de 1949), p. 11.

Sul, Angola e Moçambique, com ausência de discriminação racial. É como se se raciocinasse: enquanto negro não é caçado a paulada no meio da rua, não está sofrendo nenhuma injustiça ou agressão. Não percebem os que assim pensam a sutil teoria sócio-psico-cultural, que vem se complexando ao longo de nossa história, atirando os que dela participam num labirinto surrealista. Isso tem retardado, mas não erradicado, a eclosão espetacular do preconceito e a conseqüente contrapartida, também espetacular, reação do negro. (...) Outro fundamento da *revolta* é algo que ultrapassa o desprezo da pele preta: trata-se do esmagamento da cultura trazida pelo africano, cujos valores foram sumariamente proscritos do nosso complexo espiritual-cultural.³⁷

Independentemente, em dois lados diferentes do globo, Abdias do Nascimento e Frantz Fanon chegam à mesma conclusão sobre os efeitos e as funções psicoculturais do racismo como sistema de dominação.³⁸ Guerreiro Ramos também contribuiu a essa análise:

Para garantir a espoliação, a minoria dominante de origem europeia recorria não somente à força, à violência, mas a um sistema de pseudojustificações, de estereótipos, ou a processos de domesticação psicológica. A afirmação dogmática da excelência da branquitude ou a degradação estética da cor negra era um dos suportes psicológicos da espoliação.³⁹

Ramos identifica, com Fanon, a existência e a função dominadora de "uma patologia cultural que consiste... na adoção de padrão estético exógeno", exemplificado pelo fato de que "o desejo de ser branco afeta, fortemente, os nativos governados por europeus".⁴⁰

A solução nacionalista, porém, não consiste, como comumente se crê, numa simples "revolução cultural e psíquica", sem atenção às estruturas econômicas. Nascimento afirmava:

Entendo que o negro e o mulato — os homens de cor — precisam, devem ter uma contra-ideologia racial e uma contraposição em

37. Nascimento, *O Negro Revoltado*, supra n. 33, p. 47.

38. Fanon, supra n. 19.

39. Ramos, supra n. 33, p. 175.

40. Id., p. 152 e Fanon, supra n. 19.

matéria econômico-social. O brasileiro de cor tem de se bater simultaneamente por uma dupla mudança: a) a mudança econômico-social no país; b) mudança nas relações de raça e de cor.⁴¹

A revolução cultural não existe num vácuo. Precisa ser acompanhada pela mudança econômica socialista. Isto, porém, não invalida a revolução cultural. Se um povo vai efetivar a mudança econômica, primeiro tem que liberar seu próprio potencial para o protagonismo social ativo e criativo. Isto requer a reconquista da auto-estima e confiança. Como diz Molefi K. Asante,

O nacionalismo aceita o desenvolvimento econômico como um preceito básico, mas argumenta que a conquista espiritual precede tanto a conquista econômica como a política.⁴²

Guerreiro Ramos, em palavras diferentes, confirma essa posição:

A rebelião estética de que se trata nestas páginas será um passo preliminar da rebelião total dos povos de cor para se tornarem sujeitos de seu próprio destino.⁴³

O Teatro Experimental do Negro, incorporando este princípio em terras brasileiras, demonstrava que, à parte das atividades explicitamente sociopolíticas que patrocinava, sua mera atuação cultural tinha uma dimensão intrinsecamente política. Igualmente, esta forma de atuação nacionalista teve um papel central no Peru, com a organização do *Teatro y Danzas Negras*, dirigido por Victoria Santa Cruz, e na Colômbia, com o grupo afro-colombiano chefiado por Manuel Zapata Olivella na década dos 50.⁴⁴

Tais movimentos constituem eminentes exemplos do que Molefi Asante define como a *política emancipatória*:

41. Abdias do Nascimento, em *80 Anos de Abolição* (volume contendo debate e depoimentos de líderes negros) (Rio: Ed. Cadernos Brasileiros, 1968), p. 22.

42. Asante, supra n. 25, p. 121.

43. Ramos, supra n. 33, p. 156.

44. Richard L. Jackson, " 'Mestizaje' vs. Black Identity: the Color Crisis in Latin America", *Black World* (Chicago, julho de 1975), p. 18.

A consumação e a cristalização das nossas aspirações num instrumento orgânico e sistêmico para a política emancipatória é o primeiro objetivo do nacionalismo sistemático. Este processo se realiza através de ação histórica e culturalmente determinada para a expressão nacional. Ele contradiz as tentativas de opressão nacional através da utilização espoliativa da cultura, ciência, religião e economia. A política emancipatória é a pedra fundamental da luta nacionalista. Libera a mente da dualidade da existência marginal.⁴⁵

O nacionalismo africano e afro-americano, então na sua função de corretivo social (estratégia) e vocação coletiva (luta para a coesão da comunidade), reconhece a importância da cultura na libertação dos povos negros. Frantz Fanon na Argélia e Amílcar Cabral na Guiné-Bissau estão entre os lutadores do continente africano que assistiram de primeira mão essa verdade. Os povos dominados, ensina Fanon, emergem da estagnação imposta sobre eles pelo colonialismo, para articular, criativa e independentemente, novas formas culturais que surgem organicamente da sua cultura original, reativando a consciência política. Amílcar Cabral observou o mesmo:

O estudo da história das lutas de libertação nacional nos mostra que, geralmente, elas são precedidas por um incremento na expressão cultural, consolidada progressivamente numa tentativa, bem-sucedida ou não, de afirmar a personalidade cultural dos povos dominados, como um meio de negar a cultura do opressor. (...) É, de forma geral, dentro da cultura que encontramos a semente da oposição, que conduz à estruturação e ao desenvolvimento do movimento de libertação. (...) Um povo que se livra da dominação estrangeira será culturalmente livre somente se, sem complexos e sem subestimar a importância das adições positivas da cultura do opressor e de outras culturas, volta aos caminhos ascendentes da sua própria cultura, que se nutre na realidade viva do seu ambiente, que nega tanto as influências danosas como qualquer tipo de subjugação à cultura alheia. Assim, podemos ver que se a dominação imperialista tem a vital necessi-

45. Asante, supra n. 25, p. 124.

dade de praticar a opressão cultural, a libertação é necessariamente um ato de cultura.⁴⁶

A frase qualificatória desse trecho é importante, já que aqueles que querem deturpar o pensamento nacionalista insistem em afirmar que ele propõe a ressuscitação e a revivescência de formas culturais antigas da África, sem considerar seu conteúdo e suas implicações. De acordo com esta linha de raciocínio, certas relações de poder descritas como “feudais” serão postas em jogo pelo nacionalismo cultural “exclusivista”, que retrocede inexoravelmente às tendências reacionárias. Esta posição se baseia numa presunção de que as culturas africanas são “imobilistas” e retrógradas por si mesmas, e na correlata presunção de que o nacionalismo visa instalá-las cegamente, sem análise objetiva das implicações sociopolíticas que contêm. Assim, afirma o historiador cubano Armando Enríquez, numa tentativa de responder ao que ele percebe como as fraquezas da posição nacionalista, e ignorando que, na verdade, suas declarações coincidem perfeitamente com ela:

O ato da libertação nacional, (...) implica uma análise crítica da cultura indígena. Analisada dessa forma, a cultura não perde sua natureza específica. Pelo contrário, tal análise a enriquece, dá-lhe um alcance e profundidade maiores, e, dessa forma, contribui para a ciência e a cultura universal.⁴⁷

Tal posição antinacionalista ignora o fato de que os nacionalistas enfatizam unanimemente a necessidade de desenvolver criticamente os elementos positivos e progressistas da cultura tradicional africana que são apropriadas ao avanço do seu povo nas condições contemporâneas. Abdias do Nascimento exemplificou esta preocupação no seu discurso no Sexto Congresso Pan-Africano:

De um lado, é necessário reafirmar nossa integridade tradicional, e os valores igualitários da sociedade pan-africana: a cooperação,

46. Fanon, *Los Condenados de la Tierra*, supra n. 19, cap. IV. Amílcar Cabral, *Return to the Source* (Nova York: Monthly Review Press e Africa Information Service, 1973), p. 43.

47. Armando Enríquez, “Africa and America in History”, contribuição oficial de Cuba ao Simpósio do Festac '77 (Lagos, 1977), p. 12. Ver também “Civilisation Africaine et Religion”, e “Civilisation Africaine et Art”, contribuições oficiais da Guiné Conakry.

a criatividade, e a riqueza coletiva. Simultaneamente, é imperativo que transformemos esta tradição numa entidade ativa, oportuna e viável, criticando seus elementos anacrônicos, atualizando-a e modernizando-a.⁴⁸

Precisamos desmentir de uma vez a prevalecente tendência de identificar figuras como Idi Amin Dada ou Jean-Claude Duvalier com a cultura tradicional africana. Esta é a posição implícita daqueles que, quando se fala no nacionalismo negro como movimento político, persistem em evocar esses nomes. Tal posicionamento nada mais é do que a continuação contemporânea, perpetuada freqüentemente pelo próprio negro, da ideologia colonial do supremacismo branco que pintava o rei africano, bem como o lutador africano antiescravista, como tirano e déspota. Trata-se do legado colonial do europeu que, não conseguindo entender os processos políticos africanos, os qualifica de primitivos. A mesma rigidez conceitual impede a certos indivíduos compreenderem que tomar conhecimento das formas tradicionais não quer dizer implantá-las ao pé da letra na sociedade moderna, e sim, aproveitar os seus valores positivos para criar novas estruturas autóctones e autodefinidas.

Para exemplificar essa idéia, vejamos a base cultural da estratégia social nacionalista que tem sido articulada no programa de Kawaida na comunidade afro-americana dos Estados Unidos. Esta doutrina de mudança social e cultural é baseada nos sete princípios denominados (em palavras swahilis) os *Nguzo Saba*: *Umoja* (unidade), *Kujichagulia* (autodeterminação), *Ujima* (trabalho e responsabilidade coletivos), *Ujamaa* (economia cooperativista), *Nia* (direção, propósito), *Kuumba* (criatividade) e *Imani* (fé).⁴⁹ Aos que rotulam automaticamente o nacionalismo na sua dimensão cultural como o reacionarismo pequeno-burguês, o Dr. Maulana Karenga, criador e expositor de Kawaida, retruca o seguinte:

A cultura pode ser reacionária ou revolucionária, transformatória ou tradicional (conservadora), e negar isso é o mesmo que advo-

48. Nascimento, *Mixture or Massacre: Essays in the Genocide of a Black People*, tradução de Elisa Larkin Nascimento (Buffalo: Afrodiaspora, 1979), p. 28.

49. Kwanza, *the First Fruits — An African Holiday* (Chicago: Institute for Positive Education, n.d.), p. 1.

gar a rigidez política, a confusão cognitiva ou outro semelhante obstáculo à clareza conceitual.⁵⁰

Quem duvida disso só precisa examinar os princípios básicos do Quilombismo, a prática-teoria do nacionalismo afro-brasileiro:

2. O Estado Nacional Quilombista tem sua base numa sociedade livre, justa, igualitária e soberana. O igualitarismo democrático quilombista é compreendido no tocante à raça, economia, sexo, sociedade, religião, política, justiça, educação, cultura, enfim, em todas as expressões da vida em sociedade. O mesmo igualitarismo se aplica a todos os níveis de Poder e de instituições públicas e privadas.

3. A finalidade básica do Estado Nacional Quilombista é a de promover a felicidade do ser humano. Para atingir sua finalidade, o quilombismo acredita numa economia de base comunitário-cooperativista no setor da produção, da distribuição, e da divisão dos resultados do trabalho coletivo.

4. O Quilombismo considera a terra uma propriedade nacional de uso coletivo. As fábricas e outras instalações industriais, assim como todos os bens e instrumentos de produção, da mesma forma que a terra, são de propriedade e uso coletivo da sociedade. Os trabalhadores rurais ou camponeses trabalham a terra e são os próprios dirigentes das instituições agropecuárias. Os operários da indústria e os trabalhadores, de modo geral, são os produtores dos objetos industriais e são os únicos responsáveis pela orientação e gerência de suas respectivas unidades de produção.

5. No Quilombismo o trabalho é um direito e uma obrigação social, e os trabalhadores, que criam a riqueza agrícola e industrial da sociedade quilombista, são os únicos donos do produto do seu trabalho.⁵¹

50. Karenga, supra n. 24, p. 124-125.

51. Nascimento, supra n. 23.

Independência ou integração?

Outro requisito imprescindível é a construção de instituições independentes da comunidade negra para levar à frente o programa nacionalista. Esta é uma necessidade não-teórica, mas enraizada na realidade concreta: a história nos ensina que as sociedades dominantes não entregarão a sua hegemonia, mas tentarão fazer gesticulações enganadoras para criar a ilusão de que o fazem. Não adianta mais o negro continuar a pedir um lugar ou um pedaço das instituições pertencentes à sociedade branca ou arianóide (convencional ou não-convencional) e por ela controladas. O branco lhe dará um "lugar", talvez, mas nunca entregará o poder por força da persuasão moral.

Nos Estados Unidos, o movimento integracionista dos direitos civis, que pediu ao governo um "lugar" na sociedade branca dominante, viu todas as suas realizações minadas ou destruídas na época pós-Bakke da "discriminação às avessas". As conquistas dos anos 50 e 60 foram substituídas por uma nova ideologia racista que diz que os negros não têm mais reivindicações porque o racismo foi eliminado da sociedade liberal norte-americana desde a década dos 60. Enquanto os brancos liberais falam dos nossos grandes avanços na erradicação do preconceito, a gente negra continua vítima de um desemprego de 60% a 80%, da revogação dos programas antidiscriminatórios instituídos como resultado do movimento de direitos civis, e de todas as manifestações contínuas do racismo.

É necessário assinalar que o racismo contemporâneo nos Estados Unidos tem muito em comum com a versão tradicional latino-americana. Não há mais base para se falar num separatismo racial legalizado e oficialmente institucionalizado nos Estados Unidos. Depois das legislações federais das décadas dos 60 e 70, que proibiram a discriminação racial e implantaram no sistema educativo e no trabalho (tanto industrial como burocrático) programas de "ação afirmativa" para eliminar os efeitos da discriminação passada e igualar o nível de oportunidade dos contingentes étnicos, é impossível alegar uma discriminação racial oficializada pela lei norte-americana. O racismo institucional legalizado foi substituído pelo *racismo processual*. O negro não está excluído por lei, mas pela operação de critérios supostamente neutros de processos burocráticos ou de escolha funcional:

A igreja georgiana de Jimmy Carter dispensou sua posição institucional contra o negro e adotou uma postura processual, crian-

do um comitê de entrevistas. A idéia é de dar a impressão de que se corre enquanto se fica de pé, imóvel.⁵²

Foi exatamente esse o significado da decisão da Suprema Corte federal no caso Bakke. Bakke, um estudante de medicina anglo-ariano, questionou a constitucionalidade do programa do Estado da Califórnia em função da "ação afirmativa", que ordenava a entrada na faculdade de certa quantidade de estudantes negros, porto-riquenhos e chicanos (mexicano-norte-americanos), para compensar o legado de séculos de discriminação racial contra eles e para dar-lhes uma chance de penetrar na profissão. O programa tinha por modelo outros projetos semelhantes do governo federal, em vários campos. A Suprema Corte decretou a caducidade da lei que criou o programa, sob a alegação de que discriminava o branco. Tudo voltou à estaca zero. O mesmo fenômeno ocorre em todos os setores da sociedade, acompanhado pela autocongratulação satisfeita do "establishment" branco liberal, que se orgulha em haver vencido o racismo norte-americano. A "democracia racial" chegou também aos Estados Unidos.

No Brasil, um processo idêntico teve lugar quando se decretou a lei Afonso Arinos em 1951, com a exceção de que nunca se fez o esforço de articular programas afirmativos para compensar os efeitos da discriminação passada. O efeito dessa lei "antidiscriminatória" foi o de mudar os anúncios de empregos advertindo que "só se aceitam brancos" para uma formulação processual: "preferem-se pessoas de boa aparência". A discriminação no emprego continuou, amplamente documentada até pelo próprio Ministério do Trabalho.⁵³ Lélia Gon-

52. Molefi Asante, *Systematic Nationalism and Language Liberation* (Buffalo: New Horizons, 1978), p. 7-8.

53. *Jornal FM*, Porto Alegre, 4 de novembro de 1978, p. 17. José Hugo Ramos, Coordenador Estatal do SINE, declara que a discriminação racial no emprego é "grave e séria, lamentável", operando especialmente nas "funções de serviço que mantêm contato direto com o público, como secretárias, recepcionistas, atendentes, balconistas, vendedores e relações públicas". Isto confirma a continuação da situação documentada em *O Jornal*, Rio, 14 de junho de 1959, divulgando os resultados da pesquisa realizada no Rio de Janeiro, pela Seção de Colocações do Ministério de Trabalho, demonstrando que a discriminação racial estava em "primeiro lugar" como determinante de desemprego. Em *O negro revoltado*, supra n. 33, p. 29. Florestan Fernandes, *O negro no mundo dos brancos* (São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972) e Carlos Hasenbalg, *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil* (Rio: Graal, 1979).

zález confirmou em 1979 o significado verdadeiro e contínuo da lei Afonso Arinos, promulgada em 1951:

A existência da Lei Afonso Arinos é prova cabal da existência dos processos de discriminação em nosso país, uma vez que, ao nível de sua aplicação, ironicamente se constata que ela funciona muito mais contra do que na defesa das pessoas de cor. Recordemos aqui o resultado do processo impetrado por aquele estudante de medicina contra a direção da clínica que, abertamente, declarara não aceitá-lo no seu quadro de estagiários pelo fato de ser negro: acabou sendo ameaçado de o acusarem por crime de calúnia.⁵⁴

Em outubro de 1979, o Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial (MNU) fez o enterro simbólico da lei Afonso Arinos, em São Paulo, como protesto contra a contínua operação do racismo, disfarçado sob a máscara da lei "antidiscriminatória".⁵⁵

A lei Afonso Arinos foi apenas um passe de magia branca, uma declaração jurídica vazia e efêmera, talvez constituindo mistificação mais perniciosa que os estatutos de direitos civis norte-americanos, na medida em que com ela nunca houve "conquista" para ser revogada, a exemplo dos programas de "ação afirmativa". A mera falta de cumprimento ou execução da lei Afonso Arinos tem sido apresentada, ironicamente, como uma prova oficial de que a discriminação não existe, quando na verdade prova a indiferença das autoridades à sua contínua operatividade.⁵⁶

Mais importante, essa lei tem sido esvaziada de todo seu significado simbólico como uma conquista da luta política negra, e rotulada, falsamente, como uma concessão generosa dos benfeitores paternalistas brancos (ver o Capítulo 5). O caráter insidioso do racismo

54. Lélia González, "Cultura, Etnicidade e Trabalho: Efeitos Lingüísticos e Políticos da Exploração da Mulher", contribuição ao 8.º Encontro Nacional da Associação de Estudos Latino-Americanos (LASA) (Pittsburgh, 5-7 de abril de 1979), p. 15 e 23.

55. "Negros fazem o 'enterro' da Lei Afonso Arinos", *Folha de São Paulo* (18 de outubro de 1979). Agradeço a Leocádia Castro Fonseca pela informação.

56. Guilherme Figueiredo, discurso à assembleia do Seminário Internacional sobre o apartheid, discriminação racial e colonialismo (Kitwe-Lusaka, Zâmbia; 24 de julho a 4 de agosto de 1967), em *Brasil, África e Portugal* (Rio: Tempo Brasileiro, n.º 38/39, julho-dezembro de 1974), p. 26.

brasileiro é evidente, como também sua semelhança fundamental à ideologia pós-Bakke norte-americana.

Ilustre exemplo da deficiência histórica do integracionismo como programa eficaz do movimento negro é a dessegregação das escolas públicas, maior vitória do movimento dos direitos civis nos Estados Unidos. Depois que a Suprema Corte decretou a integração no caso Brown em 1954, as crianças negras têm sido colocadas em escolas cujos currículos, ditados pelas convenções da sociedade branca dominante, continuam a incutir-lhes as mesmas mentiras conhecidas do supremacismo branco, sobre seu povo e sua história. No sul, a "integração" significa o refúgio das crianças brancas nas escolas particulares, enquanto as crianças negras se deslocam para escolas públicas que não têm mais fundos ou instalações, exatamente porque são elas, as crianças negras, que as utilizam. No norte, a "integração" significa a humilhação das crianças negras nas mãos de professores racistas, e sua infalível doutrinação aos modelos de cultura do supremacismo branco. Mais grave é o fato de que, sob o pretexto da integração, os colégios e universidades negros estão sendo destruídos por programas federais que minam a sua base econômica e educacional na comunidade, e os destituem do seu conteúdo orientado para atender às necessidades do indivíduo e da comunidade negros. Com o mito do não-racismo liberal, e da "discriminação às avessas", as universidades controladas pela sociedade branca dominante concluem que não há necessidade de programas de Estudos Negros ou Africanos, cortando-lhes as verbas. A única educação positiva que a criança ou o jovem negro tem oportunidade de desfrutar está nas instituições independentes da comunidade negra, como o Centro de Pensamento Positivo em Buffalo, ou o Instituto de Educação Positiva em Chicago.

Em todos os setores da sociedade, é imperativa a construção e consolidação de programas e instituições negros independentes, a única solução capaz de enfrentar o racismo sistêmico. O branco dominador não entregará seu controle motivado pela força moral dos apelos integracionistas. A gente negra, como minoria ou maioria dominada em estados industriais multiétnicos, precisa construir suas próprias posições de força e as respectivas infra-estruturas, a fim de poder avançar a vida da comunidade negra. A alternativa é abandonar o povo negro na miséria e degradação crescentes.

Este elemento da análise nacionalista foi mais difícil de se alcançar no Brasil, por causa da pretensa dissimulação do mito dominante da democracia racial. Mesmo assim, em 1968, a experiência de décadas já havia convencido Abdias do Nascimento:

Quando eu fundei o Teatro Experimental do Negro havia todos esses movimentos populares, inclusive os chamados "centros populares de cultura". Entretanto, o negro sempre permaneceu ausente e discriminado, nunca teve oportunidade. Só teve oportunidade depois que o próprio negro deflagrou o seu movimento teatral. (...) As organizações de negros são necessárias porque não adianta pensar que o direito é concedido. O direito é conquistado, é fruto de uma luta.⁵⁷

Mais tarde, como elemento principal do programa quilombista, havia de colocar:

14. É matéria urgente para o Quilombismo a organização de uma instituição econômico-financeira em moldes cooperativos, capaz de assegurar a manutenção e a expansão da luta quilombista a salvo das interferências controladoras do paternalismo ou das pressões do Poder econômico.⁵⁸

O nacionalismo como metodologia de análise social

O nacionalismo africano e afro-americano como método de análise social é a única disciplina que trata teórica e pragmaticamente das realidades sofridas por minorias ou maiorias dominadas nas sociedades industriais avançadas. Oferece tanto uma crítica das tradicionais categorias marxistas de classe como também uma metodologia criativa para complementá-las. O nacionalismo reconhece a realidade do capitalismo monopolista e do imperialismo, e admite que as contribuições da teoria marxista de hoje não podem ser ignoradas como instrumentos de análise econômica. Mas, ao mesmo tempo, afirma que é preciso vê-las no seu contexto apropriado, histórico e conceitual. Nas palavras de Molefi K. Asante,

O marxismo é um método, o nacionalismo sistemático é um método. Um método é concebido para tratar de contradições de

57. Nascimento, em 80 Anos de Abolição, supra n. 41.

58. Nascimento, supra n. 23.

classe, o outro se dirige à raça como contradição. (...) O nacionalismo sistemático não nega o socialismo. O socialismo nos fornece as possibilidades de liberdade da exploração classista, mas nossa libertação política precisa se derivar também e primariamente de noções forjadas em nossa experiência social.

Da análise da história dessa experiência social, o nacionalismo extrapola três postulados básicos: 1) que o racismo é a principal (não a única, mas a principal) contradição social para a minoria ou maioria negra dominada em sociedades sob o controle de grupos ario-europeus; 2) que o racismo é uma realidade psicossocial permanente nessas sociedades, e as mudanças em condições de classe não erradicam automaticamente as suas manifestações; 3) que a migração ou a separação geográfica de grandes populações é impraticável.⁵⁹

Dos primeiros dois princípios fluem os programas centrais do nacionalismo: a política emancipatória equacionada na reformulação social e cultural da história e da identidade autóctones, a luta pela coesão da comunidade, e o desenvolvimento de instituições negras independentes.

O terceiro axioma reflete uma mudança no conceito de nação. Da noção clássica de estadismo, envolvendo a soberania sobre um território (que na experiência caribe-norte-americana deu lugar ao clamor à emigração para a África, e em todas as Américas se exprimiu na formação de comunidades autônomas como os quilombos, *palembos*, *cumbes* ou *maroons*), os povos da diáspora evoluíram até a idéia de nação como "uma *relação* entre gentes que têm visão, herança, e esperanças em comum".⁶⁰ Para Karenga, por exemplo, a nação se concebe como

um modelo e uma moldura para a asserção criativa e coletiva, uma comunidade cuja vocação coletiva é o desenvolvimento e a implementação de corretivos sociais para combater o mal social e as injustiças impostas pelo racismo.⁶¹

O conceito de nação tampouco se baseia em critérios epidérmicos ou pseudobiológicos de raça. Como diz Abdias do Nascimento, a raça se

59. Asante, supra n. 34, p. 4 e supra n. 25, p. 119-120.

60. Asante, supra n. 25, p. 124.

61. Karenga, supra n. 24, p. 138.

conceitualiza “em termos de história e cultura, e não em pureza biológica; raça biologicamente pura não existe e nunca existiu”.⁶²

O conceito da nação quilombista, porém, traz um sentido fundamentalmente diferente do que o norte-americano, derivado do fato de que no Brasil o negro é maioria. Portanto, o estado quilombista é um estado nacional brasileiro. O afro-brasileiro não precisa, nessa perspectiva, se preocupar com o problema institucional da terra, historicamente tão central ao nacionalismo em contextos de minorias. Entretanto, no nível da tática, a necessidade de construir instituições autônomas quilombistas na comunidade negra se equivale, e pela mesma razão: o branco não entregará seu controle das instituições existentes, e para sobreviver e adiantar a sua luta, a maioria de brasileiros negros, igual à minoria dominada de outros países, precisa edificar suas instituições próprias.

O nacionalista propõe o nacionalismo para resolver contradições de raça e o socialismo para resolver contradições de classe:

O nacionalista sistemático sempre considerou o pan-africanismo sem o socialismo como conceito autodestruidor, porque senão a exploração do povo simplesmente continuaria nas mãos do espoliador negro.⁶³

Mas o socialismo proposto pelo nacionalista africano será exatamente isto: proposto por ele, e não subserviente ou ditado pelas formulações ideológicas que outros grupos desenvolverem para atender às suas necessidades específicas. Júlio Nyerere fala da necessidade de

reconquistar nossa antiga atitude mental — nosso tradicional socialismo africano — e aplicá-lo às sociedades que construímos hoje. (...) Ujamaa, então, descreve o nosso socialismo. Se opõe ao capitalismo, que procura edificar uma sociedade feliz na base da exploração do homem pelo homem; e se opõe igualmente ao socialismo dogmático, que procura edificar a sua sociedade feliz sobre uma filosofia de inevitável conflito entre o homem e o homem.⁶⁴

62. Nascimento, supra n. 23.

63. Asante, supra n. 25, p. 115.

64. Júlio K. Nyerere, *Ujamaa: Essays on African Socialism* (Dar-es-Salaam: Oxford University Press, 1968), p. 8, 12.

Isso não implica uma regressão a “estruturas econômicas pré-feudais” ou uma reconstrução impossível da sociedade pré-colonial. Mas que, ao construir o socialismo, os africanos se aproveitarão da sua rica herança política, econômica e cultural para concretizar as bases orgânicas da organização social mais apropriada ao seu povo e ao seu ambiente. A adaptação dessas formas às condições modernas não só é possível, mas é imperativa, porque o ser humano é protagonista e criador de sua própria história, não o agente passivo de forças inelutáveis, abstratas e idealizadas.

A crítica nacionalista da teoria e da prática marxistas convencionais revela as bases conceituais e históricas da posição nacionalista, que evita a aplicação mecânica das noções do marxismo clássico à experiência mundial africana, divulgando o fundamento analítico do axioma de que o racismo é a primeira contradição social para as minorias ou majorias oprimidas dentro das sociedades industriais multiétnicas.

A primeira deficiência do marxismo clássico está nos seus postulados errôneos afirmando a automática solidariedade proletária internacional e a natureza progressista do conflito de classes. Nas sociedades industriais avançadas de hoje, o conflito de classes está institucionalizado como fator integral no funcionamento efetivo da economia capitalista: reforça esse sistema, reajustando o equilíbrio das forças produtivas pelo uso do seu processo de modificação das estruturas de salário, benefícios adicionais, e condições de trabalho. Molefi K. Asante corretamente observa:

Qualquer análise casual da cena trabalhista americana mostrará que os sindicatos, as organizações das classes obreiras, se tornaram parte do sistema do capitalismo monopolista. (...) Não há nenhuma implicação revolucionária intrínseca no conflito de classes tradicionalmente concebido pelo marxismo. A sociedade contemporânea capitalista *se estabiliza* através do conflito de classes.⁶⁵

Institucionalizado na forma de sindicatos independentes e burocráticos, o conflito de classes demonstrou na Europa e nos Estados Unidos que a classe obreira industrial euro-ariana é, freqüentemente, tão politicamente conservadora quanto a burguesia, e atua como agente do

65. Asante, supra n. 34, p. 4 e supra n. 25, p. 118-119.

imperialismo por si mesma. Ela aspira a melhorar sua posição dentro do sistema, não a destruí-lo.

Ampla é a documentação que aponta o AFL-CIO como parte vital do "intelligence establishment" dos Estados Unidos, trabalhando diretamente para a CIA através do Instituto Americano de Desenvolvimento do Trabalho Livre (AIFLD), na América Latina em particular. O AIFLD é encabeçado por uma junta constituída de dirigentes do movimento sindical (George Meany, recentemente falecido, entre outros) e de executivos de corporações transnacionais, cujos interesses econômicos nessa área coincidem perfeitamente com o trabalho organizado (ambos os grupos têm enormes investimentos na América Central e do Sul e no Caribe). Essa organização exerceu um papel decisivo nos golpes homicidas da direita no Brasil em 1964, no Chile em 1973, e em muitas outras derrubadas de governos constitucionais da área, em benefício do capital monopolista internacional.⁶⁶

Muitos dirão que este é somente um exemplo de atuação de um proletariado comprado pela burguesia, e que tais acontecimentos não se relacionam com os verdadeiros interesses da classe operária. No entanto, os interesses desses trabalhadores estão intimamente ligados aos interesses da classe dirigente dos Estados Unidos, no nível internacional. Eles precisam proteger a sua posição privilegiada de proletariado avançado: continuar com seus empregos seguros, suas casas modestas mas funcionais, e suas famílias bem alimentadas e gozando de saúde, educação e oportunidade criativa. Negar isso seria negar ao próprio operário as condições mínimas de vida humana. A proteção de tais interesses, entretanto, está vinculada à estabilidade e expansão da economia, isto é, ao imperialismo. Da mesma forma, esses interesses do proletariado branco em países industrializados estão diametralmente opostos aos legítimos interesses do marginalizado negro, índio ou porto-riquenho/chicano, minorias ou maiorias oprimidas, cuja ascensão implica, em contrapartida, na perda de privilégios do operariado branco.

Outro fato que nega a hipótese da solidariedade de classes é o racismo explícito do proletariado branco, às vezes mais intenso que o das camadas econômicas mais altas. Certos marxistas, que persistem em condenar especificamente a luta negra como "divisionista da classe

66. Fred Hirsch, Plumbers and Steamfitters Local 393 de San José, *An Analysis of Our AFL-CIO Role in Latin America, or Under the Covers with the CIA* (San José, 1974).

operária", não se manifestam, porém, contra a divisão do proletariado pelo próprio proletariado. Vindo o racismo dos que tanto proclamam o reacionarismo da unidade africana porque há africanos neocolonialistas, e porque houve chefes africanos que venderam escravos, não se ouve dizer que este invalide a luta classista do operário por causa da existência de operários igualmente traidores da luta de classes.

O scholar e pensador negro William E. Burghardt DuBois, já no começo do século, havia compreendido as contradições existentes no seio do proletariado internacional:

O próprio trabalhador norte-americano... tem alto salário e muitos confortos. Antes de perdê-los, ele mantém no poder com seus votos os servidores da espoliação industrial, enquanto estes mantêm seu salário. Seus líderes trabalhistas representam a exploração e não a luta contra a exploração do trabalho pelo capital privado.⁶⁷

Em 1915, no contexto de sua análise sobre o papel da África nas condições que arrastaram à Primeira Guerra Mundial, DuBois mostrou uma compreensão muito sofisticada do imperialismo europeu em suas dimensões mais sutis. Antes da publicação do tratado de Lenin sobre o imperialismo, em 1917, DuBois iniciou uma análise de igual importância.

Sua percepção do papel estrutural econômico do racismo no plano internacional antecipou, em cerca de setenta anos, as atuais correntes de análise marxista exemplificadas por categorias (racialmente neutras) como a da "massa marginal crescente":

há um movimento mais sutil surgido da tentativa de unir o trabalho e o capital numa pilhagem mundial. A democracia na organização econômica, enquanto reconhecida como um ideal, está hoje se articulando, para admitir, a uma parte dos frutos do capital, somente uma *aristocracia do trabalho*. (...) Os ignorantes, desqualificados e inquietos, todavia, constituem um grupo grande, ameaçador, e, numa medida crescente, revolucionário nos países avançados.

67. W.E.B. DuBois, discurso na universidade de Pequim, 23 de fevereiro de 1959, em DuBois, *The World and Africa*, edição especial e aumentada (Nova York: International Publishers, 1965), p. 313.

Os ressentimentos e ódios amargos que daí resultam tendem continuamente a agravar-se ao redor da linha de cor. Precisamos combater os chineses, diz o trabalhador, ou os chineses tomarão nosso pão e nossa manteiga. Precisamos colocar o negro no seu lugar, ou o negro tomará nossos empregos. Em todas as partes, o mundo salta ao discurso articulado e à ação preparada, estimulado pela singular presunção de que se o branco não contiver o homem de cor, a China, a Índia, e a África farão à Europa o que a Europa tem feito e procura fazer a elas.⁶⁸

A sociedade moderna multiétnica e classista não tem produzido em nenhum caso uma classe obreira unificada, porque o operariado branco, na maioria dos casos trazido expressamente para substituir o negro e o indígena no mercado de trabalho, tem um interesse objetivo na proteção da sua posição preferencial em relação aos não-brancos. Com relação às minorias ou majorias dominadas nas sociedades industriais, o proletariado branco desempenha um papel paralelo àquele da pequena burguesia do tempo de Marx. Colabora com a estrutura de poder para manter seu *status* privilegiado e seu padrão de vida relativamente alto, que depende da dominação das subclasses as quais herdaram da espoliação escravista ou colonial sua posição sócio-econômica inferior.

Pesquisas realizadas no Brasil e nos Estados Unidos, igualmente, revelam que o preconceito racial é mais pernicioso e comum entre os pobres e o proletariado. É mais grave entre os trabalhadores qualificados, exatamente nos empregos onde o negro tem menos chance de concorrer, isto é, onde ele constitui menor ameaça à posição econômica do branco: uma prova a mais de que o racismo não se fundamenta em pura razão econômica. Além disso, a diferença de salários entre brancos e negros aumenta com o incremento dado no nível de treinamento e qualificação.⁶⁹ O racismo, portanto, não é um fenômeno

68. W. E. B. DuBois, "The African Roots of the War", *Atlantic Monthly* (Nova York: maio de 1915), p. 711. Para a teoria da massa marginal crescente, ver José Nun, "Superpopulação relativa, exército industrial de reserva e massa marginal", em *Populações Marginais*, org. Luiz Pereira (São Paulo: Duas Cidades, 1978), p. 73-141.

69. E. Ofari, "Marxism, Nationalism and Black Liberation", *Monthly Review* (Nova York, março de 1971) e Opoku Agyeman, "The Supermarxists and Pan-Africanism" (Berkeley, 1978) (mimeo). Cf. Hasenbalg, *supra* n. 53.

puramente de classe: igualmente, a raça, como contradição social independente da classe, determina a condição econômica dos grupos étnicos, constituindo uma estrutura de dominação em si. As relações de trabalho reproduzem as relações sociais mais amplas da sociedade, inclusive as relações de raça. Portanto, as estruturas de poder e de autoridade na fábrica ou no escritório serão determinadas pelas estruturas e hierarquias raciais vigentes: o negro, como resultado do racismo, continuará nos níveis mais baixos. O mesmo fenômeno, vale dizer, aplica-se à mulher: como resultado da sua posição subordinada nas relações sociais da civilização patriarcal, e não em função de considerações econômicas, ela se encontra nas camadas inferiores das relações de trabalho. Aqui temos uma ilustração do fato de que a raça, e o sexo constituem principais contradições sociais, junto com a de classes, na sociedade capitalista industrial. Têm um papel fundamental na estratificação econômica.

Esta conclusão tem amplo fundamento nos dados empíricos. Carlos Hasenbalg, por exemplo, apresenta na sua extensa pesquisa, realizada no Brasil, uma inequívoca demonstração da função econômica estrutural desempenhada pelo racismo e o sexismo. Entretanto, sua conclusão exemplifica as sutis formas em que o persistente legado do exclusivismo econômico do marxismo clássico dificulta, de maneira subjacente, a aceitação das consequências teóricas de tais dados. Baseando-se na hipótese de uma distinção, no processo de reprodução das classes sociais, entre um aspecto "principal", a reprodução dos "lugares de classe", e um aspecto "subordinado", a reprodução dos *agentes* das classes e sua distribuição nos "lugares", Hasenbalg conclui:

A raça, como atributo socialmente elaborado, está relacionada principalmente ao aspecto subordinado da reprodução das classes sociais, isto é, a reprodução (formação — qualificação — submissão) e distribuição dos agentes. (...) Outrossim, o racismo, como construção ideológica incorporada em um conjunto de práticas materiais de discriminação racial, e através dele realizada, é o *determinante primário* de posição dos não-brancos nas relações de produção e distribuição. Como se verá, se o racismo (bem como o sexismo) torna-se parte da estrutura objetiva das relações políticas e ideológicas capitalistas, então a reprodução de uma divisão racial (e sexual) do trabalho pode ser explicada

sem apelar para o preconceito e elementos subjetivos.⁷⁰ (grifo nosso).

O avanço teórico de Hasenbalg, representado pela identificação empírica do racismo como elemento objetivo e estrutural na configuração das relações de classe, constitui um passo de fundamental importância. Contudo, a premissa principal, de que a reprodução da distribuição dos agentes seja um aspecto "subordinado", e que as relações estruturais de raça ou de sexo se relacionam exclusivamente a ele, torna ambígua a qualificação de "determinante primário" com referência ao fator sexo ou raça. Parece que, na realidade, temos um determinante primário subordinado, contradição que se evitaria focalizando a tenuidade da distinção, de Poulantzas, entre os aspectos "subordinado" e "principal". Fatores que determinam a distribuição dos agentes dentro da estrutura de classes estão, na verdade, determinando a natureza da estrutura de classes. Essa distinção representa a abstração impersonalizada, arquétipo do pensamento europeu, caracterizada pela elevação de valores latentes e subjetivos ao nível da "objetividade científica". Nessa perspectiva, o valor da *abstração* da realidade é de primeira importância, enquanto a *substância* viva e tangível dessa realidade é secundária. Assim, os "lugares" de classe, invenção puramente conceitual, constituem o aspecto principal, enquanto o elemento humano, o "agente", e sua distribuição, são aspectos "subordinados".

Exceto para os teóricos acadêmicos, instalados nas suas torres de marfim, os "lugares" de classes não possuem nenhum significado até o momento em que alguém esteja lá, ou preenchendo-os, ou sendo deles excluído. Objetivamente, não existe uma "classe" até o momento em que existam pessoas, de carne e osso, para constituí-la. Desta perspectiva, a reprodução dos "agentes" e sua distribuição é, de fato, a reprodução dos "lugares" de classe. Só quando os "agentes" se distribuem é que a classe e seus lugares vêm a ser incorporados. Em outras palavras, a distinção referida é puramente efêmera no sentido de uma análise enraizada na concreta realidade da vida humana.

Assim vemos que, quando livramos o raciocínio do obscurantismo inerente na ideologia européia da abstração e da idealização, prove-niente de valores subjetivos ocidentais, a conclusão de Hasenbalg chega a assumir sua plena dimensão: como elemento estrutural determinando

70. Hasenbalg, id., p. 114, citando Nicos Poulantzas, *As Classes Sociais no Capitalismo de Hoje* (Rio: Zahar, 1975).

a distribuição dos grupos no esquema de classes, a raça não é somente uma categoria fundamental de classe, mas constitui um fator básico no processo da formação e da reprodução da estrutura classista. Assim sendo, ela é fundamentalmente uma contradição social na sociedade moderna industrial.

O fato de trazer à baila a chamada classe média negra não anula esta conclusão. Assim como existem alguns negros ou indígenas que atingem os postos altos na sociedade de classes, também existem os elementos marginais ou proletários que ascendem na escada sócio-econômica. A classe não é uma categoria rígida, monolítica ou imóvel, como também não é a raça. Se a ascensão econômica de um pequeníssimo grupo de negros, apesar das barreiras do racismo estrutural, invalida a raça como uma contradição primordial, da mesma forma a ascensão de elementos operários ou marginais também teria de destruir a classe como contradição fundamental. A consistência teórica revela que o racismo, junto com a divisão de classe e o sexismo, figura como determinante essencial das relações econômicas de produção nas sociedades industriais multiétnicas e patriarcais dominadas por camadas ario-européias.

Marxismo e nacionalismo na história: lições de prática

Durante este século a base da *práxis* para a rejeição nacionalista ao marxismo dogmático está na experiência histórica do negro com a esquerda radical. Repetidamente, marxistas negros têm manifestado sua decepção com a cooptação e a manipulação da gente negra pela esquerda euro-ariana.

George Padmore, de Trinidad, era diretor do Bureau Africano do Comintern na Alemanha, e organizou a Conferência Internacional de Operários Negros (Hamburgo, 1930). Personagem e testemunho ocular da inacreditável traição à África cometida pela Internacional Comunista nas décadas dos 30 e 40, Padmore relata essa história no seu livro *Pan-Africanismo ou Comunismo?*, sobretudo no último capítulo.⁷¹ O comportamento oportunista da Internacional se eviden-

71. George Padmore, *Pan-Africanism or Communism?*, 3.^a ed. (Nova York: Doubleday, 1972).

ciou nas constantes mudanças de posicionamento sobre o colonialismo e o imperialismo na África e nas comunidades negras da diáspora, de acordo com os interesses táticos e partidários.

O Comintern criou uma Liga Contra o Imperialismo na década dos vinte, que foi atrofiada e finalmente desmantelada em 1934-35 por causa da entrada da União Soviética na Liga das Nações, e sua aliança tática com o Reino Unido e a França em face ao expansionismo do Eixo. O Comitê Internacional de Sindicatos de Trabalhadores Negros, do qual Padmore era secretário-geral, foi liquidado. Conforme lembra o militante negro, também de Trinidad e marxista-leninista, C.L.R. James, amigo e companheiro de Padmore, os dirigentes comunistas disseram a ele (Padmore):

“Bem, George, a situação está mudando e nós queremos que você agora tenha calma com os Imperialistas Democratas: Grã-Bretanha, França e os Estados Unidos, e que você lidere o ataque contra os Imperialistas Fascistas, a Alemanha, a Itália e o Japão.” Padmore disse-lhes: “Mas como posso fazer isto? A Alemanha e o Japão não têm colônias na África, como vou atacar a eles quando é a Grã-Bretanha e a França que têm as colônias na África, e os Estados Unidos são o país mais racista do mundo? Como esperam vocês que eu diga na minha propaganda africana, a esses três, que eles são os imperialistas democratas?” Então disseram-lhe: “Bem, George, você sabe, esta é a linha.” George disse que ele não podia fazer isso, e eles disseram: “Mas, George, você entende, precisamos ter disciplina.” Ele falou: “Vocês podem ter sua disciplina, mas não vão me disciplinar para dizer que Grã-Bretanha e França e os Estados Unidos são ‘Imperialistas Democráticos’ e os amigos do comunismo. Isso não dá.” E fez a mala e foi-se para Londres.⁷²

Essa posição da Internacional Comunista se torna mais hipócrita quando consideramos a detenção maciça de inocentes japoneses-americanos em campos de concentração norte-americanos, no contexto da intensa campanha racista lançada contra os “Japs”; bem como o racismo aberto dentro das fileiras das forças armadas coloniais francesas

72. C.L.R. James, “Towards the Seventh: the Pan-African Congress Past, Present and Future”, *Ch’Indaba*, vol. I, n.º 2 (Accra, julho-dezembro de 1976), p. 12.

e inglesas que convocavam os africanos, submetendo-os a um tratamento extremamente racista enquanto invocavam os chavões da “assimilação” e do “patriotismo”. As forças armadas norte-americanas também se distinguiam pela exploração e a segregação forçada impostas ao soldado negro.

Quando a mesma Internacional apoiou a invasão da Etiópia por Mussolini, em 1935, muitos africanos ligados ao Comintern se afastaram dele desgostosos. Formaram associações de apoio à Etiópia, uma delas chamada Amigos Internacionais da Abissínia, com sede em Londres e liderada por Padmore e James.⁷³

Durante a época do pacto de não-agressão entre Hitler e Stalin, assinado em 1939, a política comunista voltou às campanhas “anti-colonialistas” e antiimperialistas, “em defesa das massas oprimidas da África e da Ásia”, utilizadas para a propaganda antiguerra contra os aliados. Novamente, organizações de frente popular, semelhantes à extinta Liga Contra o Imperialismo, se levantaram em direção a esta linha. O Congresso Nacional do Negro, nos Estados Unidos, por exemplo, substituiu a Liga de Luta em prol dos Direitos dos Negros, criada anteriormente pelo Partido Comunista, especificamente para atacar a NAACP, famosa organização de direitos civis chefiada por W.E.B. DuBois. A Liga, numa tentativa frustra de cooptar a filosofia nacionalista de Marcus Garvey, que havia mobilizado as massas negras numa extensão que o PC jamais conseguira fazer, propagava a chamada doutrina do *Black Belt State*, concebida e elaborada em Moscou. A idéia era a de tomar conta dos Estados de maioria negra no sul do país, e criar uma república negra. Esta doutrina artificial fracassou desastrosamente: era uma paródia absurda, ainda que levada muito a sério pelo Comintern, das verdadeiras posições de Garvey. Carecia do menor fundamento na comunidade negra. Daí que, já na etapa da propaganda “antiimperialista” do acordo Stalin-Hitler, o PC voltou mais uma vez à tática da frente unida contra a guerra, infiltrando-se no Congresso Nacional do Negro diversos grupos trabalhistas, sindicais e de direitos civis negros, e manipulando-o para defender o tratado com o Eixo. A gente negra, que não era cega às manobras para as quais estava sendo utilizada, começou a abandonar o Congresso. A. Philip Randolph, o socialista negro, fundador do maior e mais im-

73. Wilson Record, *The Negro and the Communist Party* (Nova York: Atheneum Press, 1971), p. 138-141. Padmore, supra n. 71, p. 308.

portante sindicato negro do país, a *Pullman Car Porters' Union*, pediu demissão como presidente do Congresso, dizendo:

O Congresso precisa ser não-controlado e responsável somente diante do povo negro. Quando o Congresso Nacional do Negro perde sua independência, perde sua alma e não tem mais razão de ser.⁷⁴

Quando Randolph saiu, o Congresso estava completamente nas mãos dos esquerdistas, que se lançaram numa campanha de calúnia mesquinha e infantil contra seus antigos aliados, denunciando-os como “falsos liberais pequeno-burgueses”, “serviçais do capitalismo”, e “agentes do imperialismo de Wall Street”. Mas, quando Hitler atacou a União Soviética em 1941, eles deram uma súbita meia-volta e a “guerra imperialista” se tornou uma “guerra de libertação”. Retirando seus insultos naquela emergência, o Congresso apelou urgentemente aos antigos aliados, agora inimigos, para que estes suspendessem sua agitação em prol de iguais salários e condições de emprego para o negro nas indústrias bélicas, e da abolição da segregação nas forças armadas. Aí então, os negros que aderiam ao slogan “Vitória sobre o Eixo no exterior; vitória sobre a discriminação racial na própria pátria”, foram denunciados pelo Congresso como “sabotadores do esforço bélico”, “cúmplices do Eixo”, e “divisores do povo americano”. Aí vemos que a acusação, feita ao negro que trabalha para seu povo, de ser “divisionista” e “subversivo da unidade do proletariado” não é coisa nova.

No entanto, o racismo no seio do Partido Comunista era notório. Seus documentos internos admitem “fortes tendências paternalistas entre nossos quadros brancos”, e “uma atitude hiper-crítica diante dos líderes negros.” Entre os fatos confessos pelo Partido estão a segregação racial, ameaças de denunciar líderes negros à repressão, arbitrária demissão de postos eletivos, e punição dos negros culpados de infrações de disciplina partidária quando os brancos culpados das mesmas infrações não sofriam penalidades. O famoso escritor negro Richard Wright, na sua obra autobiográfica póstuma, recentemente publicada,

74. Wilson Record, *Race and Radicalism* (Ithaca: Cornell University Press, 1964), para exame detalhado desse assunto, esp. p. 196 e 140. Ver também Record, id. e Padmore, id., p. 288-289.

descreve suas experiências espantosas de racismo como militante do Partido.⁷⁵

Mais importante do que o racismo aberto dentro do Partido, entretanto, é a manipulação inescrupulosa dos legítimos interesses da comunidade negra para outros fins partidários. Quando as preocupações do negro não são rotuladas de “divisionismo”, são utilizadas para conclamar a gente negra como força política, incrementando a aparência de “apoio das massas” para outras reivindicações ou programas.

Esta mesma experiência continuou nas décadas dos 50 e 60. A esquerda branca, predominantemente não-marxista, abandonou os movimentos negros nacionalistas e de direitos civis, quando ficou evidente a impossibilidade da sua cooptação.⁷⁶ Durante a época do movimento amplo contra a guerra do Vietnã, no qual participei, era comum ouvir-se os esquerdistas brancos acusar os negros de “reacionários” porque foram ao Vietnã (como se tivessem ido voluntariamente) e lutaram contra “seus irmãos do Terceiro Mundo”, como se os soldados brancos estivessem isentos de tal acusação. Essa posição, repetida nos ambientes esquerdistas de exilados políticos latinos, demonstra uma indiferença total aos efeitos do racismo sobre a comunidade negra no contexto da convocação militar, e uma insensibilidade extrema à realidade do racismo nas forças armadas. Também servia para desviar a atenção devida à natureza espetacularmente racista da guerra, cuja máquina e liderança se creditavam às classes anglo-americanas brancas que chacinavam os *gooks* no Vietnã, e não à comunidade negra.

No Brasil, a mesma indiferença da esquerda às legítimas aspirações do povo negro, e a mesma manipulação dos quadros negros estão evidentes na história da luta negra. Quando, por exemplo, a Convenção Nacional do Negro Brasileiro (São Paulo, 1945) reivindicou uma lei antidiscriminatória acompanhada por medidas sócio-econômicas para efetivá-la, o Partido Comunista publicamente deu seu apoio formal ao projeto, em carta do dirigente Carlos Prestes, mas o retirou quando chegou o momento de concretizá-lo (ver o capítulo 5). Também em 1945, depois de utilizar a solidariedade e a boa vontade do Comitê Democrático Afro-Brasileiro para seus fins, a es-

75. Richard Wright, *American Hunger* (Nova York: Harper and Row, 1977). Ver também Harold Cruse, *The Crisis of the Negro Intellectual* (Nova York: William Morrow, 1967), obra impecavelmente documentada, e Record, obras cit., para visão geral desse assunto.

76. Ron Walters, *supra* n. 2, p. 15.

querda tentou cooptá-lo. Quando se tornou evidente que não conseguiria isto, minou-o e finalmente o destruiu. Esta tradição continuou, com os slogans de “racismo às avessas” e de “divisionismo” como lemas.

O raciocínio da esquerda brasileira merece um pouco de atenção, pois ilustra a hipocrisia marxista para com o negro. Ao mesmo tempo que afirma que o negro é “povo”, toma a rígida posição de que o negro, como “povo”, não pode ser negro. Dessa forma, a esquerda se opõe às organizações culturais negras que tenham caráter político de reivindicação, e ao objetivo nacionalista de recuperar a dignidade humana do negro através da atuação no campo da cultura negra. Tais organizações e objetivos são freqüentemente tachados de “racismo às avessas” ou de “divisionismo”. Tal posicionamento revela a contradição a que não se pode fugir do raciocínio exclusivista da esquerda eurocentrista: o negro é povo, mas precisa ceder sua identidade e história em favor de uma cultura “popular” que não pode ser negra; ser negro é antipopular. A mesma contradição se encontra na seguinte declaração de Edson Carneiro:

Vão criar muito mais preconceito no Brasil do que tivemos até agora. Devemos estar preparados para isso. Não creio que esta preparação se deva fazer no sentido de falarmos do negro, e criarmos organizações do negro, etc., porque isso vai constituir mais um fator de preconceito, mais um fator de conflito do que outra coisa. (...) O negro tem que andar é com o povo, não pode andar contra ele.⁷⁷

Aqui vemos a presunção de que o negro, se andar a seu próprio favor, estará andando contra o povo. Portanto, o negro, neste ponto de vista, não é povo, mas algum ser antipopular.

A indiferença da esquerda convencional para os problemas e aspirações da gente negra se revela tanto nessa contradição teórico-ideológica como no apego contínuo aos chavões da “democracia racial” ou a “homogeneização ibérica”, que ignoram o racismo como sistema de dominação e negam os direitos políticos do negro. Lélia González, esboçando alguns sinais desse fato com relação ao movimento feminista, observou em 1979:

77. Edson Carneiro, em *80 Anos de Abolição*, supra n. 41, 84. As declarações de Solano Trindade se encontram na imprensa da época.

Existe uma espécie de discurso comum com relação às mulheres das camadas pobres, do subproletariado, dos grupos oprimidos. Na literatura brasileira sobre o tema, percebe-se que a mulher negra, as famílias negras — que constituem a grande maioria dessas camadas — não são caracterizadas como tais. As categorias utilizadas são exatamente aquelas que neutralizam a questão da discriminação racial, do confinamento a que a comunidade negra está reduzida. Por aí se vê o quanto as representações sociais manipuladas pelo racismo cultural também são internalizadas por um setor, também discriminado, que não se apercebe de que, no seu próprio discurso, estão presentes os velhos mecanismos do ideal de branqueamento, do mito da democracia racial. (...) O discurso é predominantemente de esquerda (...) Todavia, é impressionante o silêncio com relação à discriminação racial. Aqui também se percebe a necessidade de tirar de cena a questão crucial: a libertação da mulher branca se tem processado às custas da exploração da mulher negra.⁷⁸

Em todas as partes do mundo africano, ocorreu exemplos históricos desse fenômeno. No continente africano, a luta do Congo foi um deles. Não foi o pan-africanismo que levou Kwame Nkrumah ao seu fracasso mais significativo, conforme alegam certos esquerdistas; foi a sua dependência aos conselhos de esquerdistas europeus e sul-africanos brancos. Nkrumah efetivamente perdeu o Congo, colocando o exército ganense sob o comando de um general inglês que entregou Patrice Lumumba e o país mais rico da África ao conhecido tirano neocolonialista Mobutu Sese Seko. Uma carta do embaixador de Nkrumah no Congo, pedindo a este a revisão da política aconselhada pelos esquerdistas brancos, retrata vividamente a situação do Congo, onde as tropas ganenses, comandadas pelo general inglês H.T. Alexander, direta e indiretamente participaram na perseguição colonialista a Lumumba, impedindo-lhe, entre outras coisas, o acesso ao rádio congolês:

Se você me permite, Osagyefo, eu diria que este é o ponto culminante da intriga e da ação subversiva do general Alexander, que eu tenho repetidamente assinalado e que foi confirmado também por todas as delegações que visitaram o Congo. (...) Embora nós fôssemos os responsáveis pela possibilidade da inde-

78. González, supra n. 54, p. 20.

pendência do Congo, desde que o país ficou livre temos nos constituído numa dívida e não numa vantagem para Lumumba e para os congolese. Sem dúvida, foi devido às ações do general Alexander que o Sr. Lumumba viu-se compelido a informar as Nações Unidas e deixar o Congo.

No momento, a situação tem deteriorado a tal ponto que, se você tiver ainda algum interesse na sua meta principal, sugiro que (1) demita o general Alexander, (2) retire todos os soldados brancos do Congo, (3) deixe de apoiar a idéia de desarmar o Exército Congolês, e (4) dê forte apoio ao "status quo" em vez de apoiar o governo ilegal instalado pela ONU.⁷⁹

Sabemos que o resultado dessa situação foi a criação do Zaire, país chefiado pelo corrupto Mobuto, que entrega não só sua riqueza mineral, mas também uma boa parte de sua soberania territorial às empresas transnacionais européias e norte-americanas.

Outro exemplo está nos elementos esquerdistas do governo "Democrata Imperialista" da França, na época da Frente Popular, os quais mostraram suas cores verdadeiras frente aos movimentos de libertação da África do Norte. Grupos comunistas, socialistas, e liberais franceses que eram "solidários apoiadores" da Estrela Norte-Africana, a suprimiram em 1937. Quando reemergiu como o Partido Popular Argelino, seus líderes foram detidos e presos pelos mesmos elementos esquerdistas. Abandonaram os árabes, deixando de tomar qualquer medida para evitar a sua repressão. Depois de dissolvido o governo da Frente Popular, tentaram outra vez cooptar os mesmos árabes, o que não conseguiram. A esquerda francesa, então, não levantou nenhuma campanha de defesa dos líderes árabes Massali Hadj, Ferhat Abbas, Salah Abdelkader, e nem de Emile Fauré, do Senegal, presidente da Liga pela Defesa da Raça Negra e secretário do *Rassemblement Colonial* (uma federação de vários grupos representantes das lutas nacionalistas dos povos colonizados de Argélia, Tunísia, África Ocidental, Madagascar e Vietnã): todos presos pelo governo de De Gaulle. O oportunismo dessa inércia se vê nitidamente no fato de que os comunistas e socialistas, presos nos mesmos campos de concentração anteriormente, haviam conseguido sua liberdade, enquanto os

79. Em Shawna Maglangbayan, *Garvey, Lumumba and Malcolm: Black Nationalist Separatists* (Chicago: Third World Press, 1972), pp. 60-61, e sobre o Congo geralmente, p. 41-66.

negros e os árabes continuaram presos. O líder argelino Massali Hadj havia de declarar com razão, por esse e outros motivos:

A experiência e o tempo mostrariam que os líderes franceses, não importa se pertenciam à extrema esquerda ou à extrema direita do Governo, tinham uma única e idêntica política colonial.⁸⁰

Com ele, Frantz Fanon e Albert Memmi também registraram a hipocrisia da esquerda francesa com respeito à libertação argelina.⁸¹

O socialismo não tem melhor recordação que o comunismo nesse sentido. Em 1902, o líder negro norte-americano W.E.B. DuBois rompeu com o Partido Socialista dos EUA, porque este se recusara a opor-se publicamente contra a onda de linchamentos desencadeada pela migração maciça de negros para o norte. Em sua conferência em Stuttgart, em 1906, a Internacional Socialista enfatizou nos seus anais que

A Europa precisa de colônias. Não tem suficientes. Sem colônias, do ponto de vista econômico, nós desceríamos ao nível da China. (...) Este Congresso... não condena em princípio e para sempre todo tipo de política colonial, que sob um regime socialista poderia ser a obra da civilização.⁸²

Este trecho talvez exprima mais claramente a razão da falha histórica da esquerda européia e euro-americana no trato do racismo como sistema de dominação: sua análise e seu programa foram desenvolvidos, articulados e praticados a fim de proporcionar a libertação dos trabalhadores europeus e euro-americanos, no contexto de uma civilização ocidental "avançada e superior".

O fato de Karl Marx e Friedrich Engels não tratarem do racismo como sistema de dominação não se explica em função da sua época histórica. Pelo contrário, eles viveram num tempo de intensas e notórias lutas libertárias em favor dos negros tanto na África como na diáspora. A ocorrência revolucionária central da época havia sido a

80. Em Padmore, supra n. 71, p. 299. Declaração de DuBois em Ofari, supra n. 69, p. 22.

guerra independentista do Haiti, onde uma massa de proletários negros, um povo escravizado, venceu em luta popular todo o poder militar do Império Francês, derrotando Napoleão. Todavia, a "solidariedade internacional" marxista não se referiu a essa revolução, e nem às lutas africanas contemporâneas de Marx e Engels, que eles não poderiam deixar de conhecer: a resistência sudanesa liderada por El Mahdi, a revolução negra na África do Sul sob o comando de Cetewayo, ou a luta heróica de Samory Touré e as massas africanas da Guiné. Ainda mais, Marx e Engels adotaram e propagaram a ideologia do supremacismo branco que justificava a dominação capitalista do mundo não-europeu. Disse Engels dos negros argelinos:

De todos os habitantes, são provavelmente os mouros os que menos merecem algum respeito. (...) são uma raça tímida, que, apesar disso, tem preservado seu caráter cruel e vingativo, sendo de um nível moral muito baixo.⁸³

A conquista dos povos colonizados era um fato positivo porque forneceria, "ao mesmo tempo, o impulso para derrotar o capitalismo na Europa e na América",⁸⁴ e "um fato importante e faustoso para o progresso da civilização", no caso da Argélia, assim como já havia auspiciado a entrada de Túnis, Trípoli e Marrocos "pelo caminho da civilização".⁸⁵ Com relação à América, diziam:

Temos testemunhado a conquista do México, e a festejamos. (...) É do interesse do seu próprio desenvolvimento ser, no futuro, colocado sob a tutela dos Estados Unidos. É do interesse de toda a América que os Estados Unidos, graças à conquista da Califórnia, atinja a dominação de todo o Oceano Pacífico. (...) Será uma infelicidade que a maravilhosa Califórnia seja arrancada dos mexicanos preguiçosos, que não sabem o que fazer com ela? (...) Todas as nações impotentes devem, obedecendo às

necessidades históricas, se juntar a um grande império, assim se permitindo a participação no desenvolvimento histórico.⁸⁶

A alegação de "necessidade" histórica ou econômica continua até hoje como justificativa da dominação do negro.⁸⁷ É o que, por exemplo, verificamos nas afirmações de Caio Prado Jr. sobre a imigração de lavradores europeus para o Brasil. O historiador marxista explica que a imigração européia subvencionada foi motivada por uma "necessidade econômica resultante da falta de mão-de-obra". Curiosamente, ele ignora as massas proletárias de negros "emancipados" que tão urgentemente precisavam de trabalho, e que, substituídas pela mão-de-obra branca importada, se encontraram destituídas dos meios de vida. O negro, segregado e discriminado, não merece, pelo visto, a qualificação de "mão-de-obra". Nessa análise, Caio Prado Jr., seguindo a tradição eurocentrista do marxismo, não se interessa pelas massas negras, e sim pelo proletariado europeu, que ele considera, aliás, "sensivelmente superior à massa preexistente da população trabalhadora do país."⁸⁸

Na verdade, como sabemos, a importação da mão-de-obra ariana pelo Brasil não foi motivada por necessidade econômica, e sim pela necessidade das camadas dominantes de manter sua imagem como governantes de um país branco-europeu, em face da libertação e da nova cidadania da grande maioria africana. O motivo foi o de apagar a mancha negra, e embranquecer a população: necessidade essa da ideologia do supremacismo branco, que imperava no país.⁸⁹

Vimos anteriormente que, na prática, o marxismo não melhorou seu programa com relação à luta dos negros e ao racismo depois da promulgação, por Lenin e Stalin, do Programa sobre a Questão Nacional e Colonial. Ainda que abstratamente tenha dado um passo adiante nos preceitos abertamente racistas de Marx e Engels, o eurocentrismo continuou como dado implícito na atuação esquerdista.

86. *Gesamtausgabe* (Berlim: Institute for Marxism-Leninism of the Central Committee of the Socialist Union Party, 1959), vol. 6, p. 273-274, em Moore, supra n. 83, p. 19-20.

87. Documentos da delegação oficial cubana ao 6.º Congresso Pan-Africano e ao Festac '77. Sidney W. Mintz, "África em América Latina: una reflexión desprevenida", em *África en América Latina*, relator Manuel Moreno Fraginals (México: Siglo Veintiuno e UNESCO, 1977), p. 378-397.

88. Caio Prado Jr., *A revolução brasileira* (São Paulo: Ed. Brasiliense, 1966), p. 128, 130.

89. Thomas E. Skidmore, *Preto no Branco* (Rio: Paz e Terra, 1976) e *Nascimento, O genocídio do negro brasileiro* (Rio: Paz e Terra, 1978).

83. Marx e Engels, *Texts Sur le Colonialisme* (Moscou: Editions em Langues Estrangers, n.d.), p. 187-188, em Carlos Moore, *Were Marx and Engels White Racists?* (Chicago: Institute for Positive Education, 1977), p. 17.

84. Marx e Engels, *On Colonialism* (Moscou: Progress Publishers, 1965), p. 298, em Moore, id., p. 23.

85. Engels, "French Rule in Algeria", *The Northern Star*, 22 de janeiro de 1848, em *Karl Marx on Colonialism and Modernization*, org. S. Avineri (Nova York: Doubleday, 1968), p. 43, citado por Opoku Agyeman, supra n. 69.

Mesmo a teoria sofria vacilações e artifícios arbitrários, como exemplifica a doutrina do "Black Belt State" promulgada na década dos trinta. A razão é simples: trata-se de uma política desenvolvida por intelectuais e operários brancos europeus e euro-americanos e para eles, carecendo, portanto, de uma razão verdadeira, além do oportunismo, para tratar seriamente das necessidades específicas e dos problemas singulares dos povos dominados pelo racismo.

Se as implicações humanísticas da filosofia marxista fossem levadas a sério na prática da esquerda euro-ariana, ela reconheceria a natureza reacionária das bases eurocentristas sobre as quais tem-se desenvolvido. Histórica e conceitualmente, porém, este não tem sido o caso. A "solidariedade", por exemplo, não pode ser articulada na base da subordinação política e ideológica; contudo, é precisamente nessa base que as forças internacionais esquerdistas têm sempre oferecido sua solidariedade à luta dos negros. O nacionalista negro reconhece que as alianças constituem uma exigência política básica. Mas também reconhece que a aliança só pode ser verdadeira e significativa na base do auto-respeito mútuo. O apoio e a solidariedade efetivos só podem ser oferecidos por quem tenha sua própria força, autoconsciência e segurança para daí estender uma mão firme de solidariedade e unidade.

Longe de ser "racismo às avessas", a organização negra independente é um imperativo para a realização de um mundo realmente socialista, e não espoliativo. A esquerda, se pudesse livrar-se da rigidez ideológica do eurocentrismo, compreenderia a necessidade histórica e a natureza progressista da construção de movimentos viáveis do nacionalismo progressista negro, e os apoiaria integralmente. Como assinala C.L.R. James, lutador e historiador marxista e nacionalista,

A luta negra, a luta negra independente, tem uma vitalidade única e própria: a das suas profundas raízes históricas no passado da América e nas lutas do presente; tem uma perspectiva política orgânica. (...) Esse movimento negro independente está pronto para intervir com uma força tremenda na vida social e política. Não é necessariamente liderada pelo movimento proletário organizado nem pelo partido marxista: constitui por si só uma parte integral da luta pelo socialismo.⁹⁰

90. C.L.R. James, *The Independence of the Black Struggle* (Washington, D.C.: All-African People's Revolutionary Party, 1973), p. 2.

Capítulo 2

O PAN-AFRICANISMO

O pan-africanismo é a teoria e a prática da unidade essencial do mundo africano. Não há nenhuma conotação racista nessa unidade. Ela se baseia, não em critérios superficiais de cor, mas

na comunidade dos fatos históricos, na comunidade da herança cultural e na identidade de destino em face do capitalismo, do imperialismo e do colonialismo. O emblema da cor é um elemento estático só quando superficialmente considerado; se vê muito mais profundamente como um fato histórico, visto da perspectiva da nossa história onde aconteceu uma ruptura trágica — a dos comerciantes de carne; a guarda-avançada do imperialismo.¹

O pan-africanismo reivindica a unificação do continente africano, e a aliança concreta e progressista com uma diáspora unida. Nem toda a diáspora, incidentalmente, se formou durante o tráfico escravista mercantil. Populações asiáticas como a dravidiana (da Índia) e os aborígenes australianos são originalmente africanas, tendo emigrado do continente há dezenas de milhares de anos. Na América, a evidência da presença africana pré-colombiana mostra que os negros chegaram muitos séculos antes dos europeus, como navegadores, comerciantes e exploradores da antiguidade.² A emigração caribenha e africana à Europa nas últimas décadas criou uma nova diáspora negra.

1. Bai Kisogie, "Report from Dar", *Transition*, IX, n.º 46 (Accra, outubro-dezembro de 1974), 6-12.

2. U. P. Upadyyaya, "Dravidian and Negro-African: Ethnic and Linguistic Affinities", e a delegação aborígene da Austrália, "The Forgotten Black Peo-

Há uma tendência errônea de ver o pan-africanismo como uma palavra de ordem para a volta em massa dos povos da diáspora à África. Ainda que algumas das suas primeiras manifestações se tenham articulado dessa forma, hoje se compreende que o pan-africanismo significa a luta para a libertação dos povos africanos em todos os lugares onde se encontrem. Marcus Garvey teve como lema político principal a frase "A África para os africanos, na própria pátria e no exterior". Isto claramente indica a preocupação com os africanos *fora* do continente. O slogan da "volta à África" tinha um alvo simbólico-espiritual. Garvey compreendeu também que uma África unida era necessária como base da força política do mundo africano como um todo.

Não faltam precedentes históricos ao pan-africanismo continental. Os movimentos nacionalistas da etapa pré-independência demonstravam perspectivas pan-africanas quase unânimes. Em 1912, por exemplo, o Congresso Africano Nacional, organizado na África do Sul, mudou seu nome para refletir que pretendia ser "africano" e não "sul-africano". Nkrumah e Kenyatta atuaram no 5.º Congresso Pan-Africano (Manchester, 1945), enquanto Nyerere, Kaunda e Mboya criaram o Movimento Pan-Africano da África Central e Oriental (PAMECA). Na África "francesa" a União das Populações dos Camarões e a Assembléia Democrática Africana (Costa de Marfim), entre outros grupos, eram também pan-africanistas.³

Porém, com a independência, negociada na maioria dos casos com uma elite africana, os europeus asseguraram a fragmentação dos territórios que resultou nas entidades pequenas e não-viáveis que hoje constituem as nações africanas. As fronteiras nacionais, reproduzindo quase exatamente as fronteiras dos velhos impérios, e em vários casos criando entidades menores (por exemplo, na África ocidental francesa), só podiam servir para reforçar as ligações com o antigo poder colonial, criando preocupações nacionais e políticas paroquiais sob o permanente controle de elites colaboracionistas pequenas e isoladas. As "esferas de influência" belgas, francesas ou inglesas se perpetuaram, como o ilustra a divisão entre a "África de fala francesa" e a

ple", contribuições ao Simpósio, Festac '77 (Lagos, 1977). Sobre a diáspora americana pré-colombiana, ver capítulo 3.

3. Walter Rodney, "Towards the Sixth Pan-African Congress" (Dar-es-Salaam, abril de 1974), mimeo., distribuído não oficialmente no 6.º Congresso Pan-Africano (Dar, 1974).

"de fala inglesa", cada uma herdando traços culturais, orgulhos e maneiras do respectivo colonizador. (Os Estados Unidos entraram por todos os lados.)

Nesse sentido, uma África unida erige-se como a primeira fundação do antiimperialismo no continente. Os estados africanos atuais, invenções e criações do neocolonialismo, mesmo querendo não podem ser os agentes da libertação. O economista John Saul, entre outros, mostra como a divisão do continente em miniestados destruiu a viabilidade econômica da África, constituindo o principal obstáculo ao desenvolvimento necessário à verdadeira independência:

Nenhum Estado africano é economicamente bastante grande para construir uma economia moderna sozinho. A África como um todo tem os recursos para a industrialização, mas ela está seccionada em mais de quarenta territórios. A África como um todo poderia fornecer mercados capazes de sustentar complexos industriais eficientes, em grande escala, mas nenhum Estado africano individualmente e tampouco qualquer união econômica sub-regional existente poderia fazer isto. (...) Em lugar disso, as pequenas economias planejam em linhas que conduzem a uma excessiva dependência da exportação de matérias-primas, e tendo em vista as ineficientes indústrias nacionais, que operam em pequena escala e a altos custos por unidade produtiva. Inevitavelmente, portanto, deixam de reduzir substancialmente sua dependência básica dos mercados, manufaturas complexas, e capital estrangeiros. A única maneira de atingir a reconstrução econômica e o desenvolvimento essenciais à realização das aspirações, reivindicações e demandas dos povos da África é através de uma transformação das minúsculas economias nacionais para um planejamento continental, que reúna crescentemente os recursos, mercados, e capital da África numa unidade econômica singular e substancial.⁴

[O socialismo só poderá ser construído numa África unida, porque requer uma mínima infra-estrutura material. Mais importante, para

4. John S. Saul e G. Arrighi, "Nationalism and Revolution in Sub-Saharan Africa", *Socialist Register*, 1969, em Opoku Agyeman, "The Supermarxists and Pan-Africanism" (University of California: Political Science Department, 1978), mimeo., p. 4. Ver também Yaw Saffu, "A Pan-Africanist Solution?", *Transition*, supra n. 1, 76-78.

ser autêntico, necessita ser autodeterminado e independente. Nesse sentido, a condenação do pan-africanismo como sonho "pequeno-burguês" opera no sentido de prolongar a subjugação dos povos africanos. A unidade continental na forma de um Estado federado africano é uma possibilidade prática e progressista: Cheikh Anta Diop⁵ já fez o esboço preliminar da base de uma industrialização africana, relacionando os recursos de energia, geografia e matéria-prima, com programas de investimento, pesquisa e política econômica do planejamento continental.⁶

A Organização da Unidade Africana (OUA), criada como expressão embrionária da necessidade de unidade política, tem na verdade frustrado e impedido a realização de uma verdadeira independência africana. Não tendo, como é o caso da OEA, um poder imperialista implantado formalmente nos seus quadros, a OUA mostra sua subserviência aos interesses neocoloniais nas suas posições, por exemplo, de "diálogo" com o regime Vorster, e sobretudo no intrínseco compromisso de preservar mais de quarenta Estados que suportam os interesses imperialistas. Mais notória entre os instrumentos desse suporte é a famigerada "cláusula de não-interferência" da Carta da OUA, proibindo que qualquer Estado africano se intrometa nos "assuntos internos" de outro. Isto significa a proteção a qualquer governo, não importa até que ponto seja ele ilegítimo ou opressivo ao povo africano. O exemplo que ilustra o fato ocorreu quando em 1975 se escolheu a Uganda de Idi Amin Dada para abrigar a convenção da OUA, e Julius Nyerere fez um apelo e um protesto comoventes contra essa decisão.⁷ A cláusula protege e facilita as intrigas, invasões e agressões imperialistas as quais utilizam regimes controlados como bases para atacar estados ou movimentos de libertação progressistas. (Alguns resultados especialmente estranhos surgiram dessa política no decurso do 6.º Congresso Pan-Africano, ver o capítulo 6.)

A falha básica da OUA como instituição pan-africana é a sua recusa em aceitar representantes da diáspora. Isto tem levado à reivindicação de outro foro, supracontinental, no molde da Convenção de Todos os Povos Africanos preconizada por Nkrumah, para tratar

5. Cheikh Anta Diop, *Black Africa: the Economic and Cultural Basis for a Federated State* (Westport: Lawrence Hill, 1978).

6. Ministério da Informação da Tanzânia, comunicação oficial de 25 de julho de 1975, *Transition* n.º 50/*Ch'Indaba* n.º 1 (edição conjunta) (Accra, outubro-março de 1975-76), 87, 91, 95.

dos problemas internacionais do mundo africano, inclusive das comunidades negras oprimidas dentro de países dominados por europeus.

Essencial à construção da unidade pan-africana é a eliminação das línguas dos opressores como veículo para a comunicação internacional africana, e o desenvolvimento de uma língua franca africana mundial. O Ki-Swahili tem sido proposto e aprovado por vários grupos mundiais,⁷ já sendo ensinado nos Programas de Estudos Negros nas universidades norte-americanas, e sendo a língua falada por uma maioria de africanos no continente. Tal língua franca não se propõe para substituir forçosamente nenhuma outra língua, mas para transcender as divisões lingüísticas impostas pelo colonizador, como também para superar as confusões e mal-entendidos causados por conceitos implícitos subjacentes nas línguas européias contrariando os interesses africanos.

O panorama histórico

Como idéia política, o pan-africanismo tem uma longa história, cujo começo não foi identificado ainda definitivamente. Provavelmente, perdido na história oral, estará ainda por ser descoberto. Sabemos, por exemplo, que as línguas africanas designam o negro-africano como um ser supratribal, identificando todos os africanos, de qualquer nação tradicional, como *abibiman* em Swahili, *enia dudu* em Yoruba, *baiki mutane* em Hausa, *meedidzii* em Ga.⁸ Sabemos, também, que já em 1595 o Quilombo dos Palmares constituiu um verdadeiro Estado africano na América, revivendo uma tradição e mantendo uma luta ligada intimamente à terra original. Em 1773, há o registro da petição de escravos, na colônia inglesa hoje chamada Estados Unidos, plei-

7. A União Todo-Africana de Professores (Conferência de Algiers, 1975), Reunião Inaugural da União de Escritores dos Povos Africanos (Accra, junho de 1974), Conferência dos Ministros de Cultura Africanos (Accra, outubro de 1975), Segundo Congresso de Escritores e Artistas Negros (Roma, 1959). Wole Soyinka, "The Scholar in African Society", Conferência Pública n.º 5, Simpósio, Festac '77 (Lagos, janeiro de 1977).

8. Wole Soyinka, "The African World in the Ethno-cultural Debate", comunicação apresentada ao Encontro sobre as Alternativas Africanas (I Congresso da União de Escritores dos Povos Africanos, Dakar, 4-6 de fevereiro de 1976), p. 7.

teando a volta à África depois da manumissão. Ao mesmo tempo, na Europa, africanos antiescravistas como Oloudah Equiano (Gustavus Vassa) e Ottobah Cugano discursavam e publicavam obras muito mais avançadas que os abolicionistas brancos liberais da época, pleiteando não só a melhoria do tratamento dos escravos, como faziam aqueles, mas exigindo a sua libertação e uma indenização ao africano pelos danos sofridos.⁹

Em 1787, um grupo de negros da América do Norte conseguiu voltar à África para fundar a cidade de Freetown, depois capital da Serra Leoa, como um ponto de retorno. Em 1795, os *maroons* de Jamaica, descendentes de africanos, que se haviam levantado contra o cativo na década dos 1650, e que se fixaram em comunidades livres nas montanhas da ilha, lançaram outra ofensiva contra os escravistas. Caçados pelos famosos cães cubanos (treinados especialmente para esse fim), foram mandados ao Canadá, e daí à Serra Leoa.¹⁰

Cumprir destacar que, ao contrário das versões convencionais, a criação de Serra Leoa foi possibilitada pelos próprios escravos e negros livres da época. Embora originalmente concebido em parte pelos motivos racistas ou paternalistas de ingleses que pretendiam resolver o "problema do negro", o projeto beirava o fracasso quando foi ressuscitado e realizado por esforços de africanos e ex-escravos do Caribe e dos Estados Unidos.¹¹

Assim começa o famoso triângulo histórico traçado do Caribe e Estados Unidos à Europa e à África ocidental, e que dominaria o cenário pan-africano por dois séculos. Os caribenhos negros atuavam fortemente nos Estados Unidos, por exemplo: Prince Hall, de Barbados, e John B. Russworm, jamaicano, fundaram duas das primeiras instituições autônomas negras, o African Lodge n.º 1 (1775) e o jornal *Freedom's Journal* (1827), respectivamente. Em 1787, em Filadélfia, os afro-norte-americanos Richard Allen e Absalom Jones fundaram a Sociedade Livre Africana, que protestava contra a discriminação ra-

9. Oloudah Equiano (Gustavus Vassa) *The Interesting Narrative of the Life of Oloudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African*, written by himself (Londres, 1789). Ottobah Cugano, *Thoughts and Sentiments on the Evil and Wicked Traffic of Slavery* (Londres, 1787).

10. Immanuel Geiss, *The Pan-African Movement*, tradução de Ann Keep (Nova York: Africana Publishing, 1974), 37. Este livro será citado daqui por diante como Geiss.

11. Id., 35-38.

cial, e que conduziu à fundação de duas igrejas negras que desempenhariam um papel importante no desenrolar do pan-africanismo. O bispo Alexander Walters, da Igreja Africana Episcopal Metodista Sião (AMEZ), escreveria um relato da Conferência Pan-Africana de 1900. O bispo Henry McNeil Turner, da Igreja Africana Metodista Episcopal, figura central do nacionalismo negro, deu impulso e contribuição decisivos à fundação da Associação Pan-Africana.¹²

John Russworm veio a ser mais tarde um dos fundadores da Libéria, onde morreu em 1851. Outra figura exponencial na criação da Libéria foi Paul Cuffee, marinheiro e depois armador negro de New Bedford, Massachusetts. Tendo liderado o protesto de 1780 contra a cobrança de impostos sobre o negro livre sem dar-lhe o direito do voto, e ganhando o caso na justiça em 1783,¹³ Cuffee visitou Serra Leoa em 1811 e em 1815, quando levou 38 negros livres que se instalaram no território hoje chamado Libéria. Mais tarde, fundou a Sociedade Amigável para a Emigração de Negros Livres da América, a primeira organização negra independente para este fim.¹⁴

Talvez o mais destacado entre os pan-africanistas do século XIX seja Edward Wilmot Blyden, nascido em 1832 nas Ilhas Virgens, e grande lutador da causa africana mundial durante toda sua vida.¹⁵ Outro líder importante chamava-se Alexander Crummel, educador negro dedicado que atuava tanto na Libéria como nos Estados Unidos.¹⁶ Martin R. Delany, médico e *scholar* negro, foi quem cunhou o conceito da nação negra nos Estados Unidos, e é conhecido hoje como o pai do nacionalismo.¹⁷ Co-diretor, com Frederick Douglass, do jornal

12. Alexander Walters, *The Story of My Life* (Nova York, 1917). Edwin Redkey, org., *Respect Black: the Writings and Speeches of Henry McNeal Turner* (Nova York: Arno Press, 1971).

13. Herbert Aptheker, org., *A Documentary History of the Negro People of the United States* (Nova York: Citadel Press), 14-16.

14. John Henrik Clarke, "The Development of Pan-Africanist Ideas in the Americas and in Africa before 1900", contribuição apresentada ao Simpósio, Festac '77 (Lagos, janeiro de 1977), 30-31, 34.

15. Hollis R. Lynch, *Edward Wilmot Blyden, Pan-Negro Patriot, 1832-1912* (Londres: Oxford University Press, 1967).

16. Alexander Crummel, *The Relations and Duties of the Free Colored Men in America to Africa* (Hartford, 1861). Ver Julian Ellison, "Black Nationalism and the Theory of the Nation State, 1850 to 1870", *Black Books Bulletin*, vol. 6, n.º 1 (Chicago: Institute of Positive Education, primavera de 1978), 17.

17. As obras principais de Delany são *The Condition, Elevation, Emigration and Destiny of Colored People of the United States, Politically Considered* (Filadélfia, 1852 e Nova York: Arno Press, 1968), *The Official Report of the*

Estrela do Norte, ele organizou junto com Robert Campbell, cientista jamaicano, uma peregrinação exploratória à África.¹⁸ Essa viagem foi uma resposta às objeções, existentes entre muitos negros, ao fato de a Libéria ser apoiada pela sociedade Americana de Colonização, um grupo racista branco que queria livrar o país dos negros emancipados. Delany e Campbell fizeram seus contatos africanos independentemente, concluindo um tratado de amizade como *obas* (reis) yorubas da terra que hoje constitui a região ocidental da Nigéria. Mais tarde, Delany colaborou com o bispo Henry McNeil Turner na fundação da Companhia Liberiana de Êxodo.¹⁹

Hollis R. Lynch, historiador negro contemporâneo, nos lembra que

Os 88 emigrantes negros que voluntariamente deixaram os Estados Unidos em 1818 no navio *Elizabeth*, e entre os quais estavam os primeiros povoadores da Libéria, tinham um alto senso de missão: conceberam-se a si mesmos como os pioneiros de uma aventura que esperavam ser capaz de transformar o *status* e a fortuna dos povos africanos em todas as partes.²⁰

Segundo as palavras de Edward Wilmot Blyden, "o objetivo da Libéria era o resgate da África e a emancipação e elevação da raça africana."²¹

Estes movimentos emigracionistas não propunham a volta à África num vácuo analítico ou político. As obras dos seus líderes demonstravam uma profunda compreensão do dilema do povo negro dominado pelo racismo e um entendimento realístico de que não resgatariam sua liberdade através de apelos emotivos à consciência do dominador. [Combateram a destruição da autoconfiança e autoconsciência histórica negras] que tanto minava seu potencial à resistência. Edward Wilmot Blyden apresentava, como contrapartida à herança

Niger Valley Exploring Party (Nova York, 1861). Ver Victor Ullman, *Martin R. Delany: the Beginnings of Black Nationalism* (Boston: Beacon Press, 1971) e Dorothy Sterling, *The Making of an Afro-American: Martin R. Delany, 1812-1885* (Nova York: Doubleday, 1971).

18. Martin R. Delany e Robert Campbell, *Search for a Place: Black Separation and Africa, 1860* (Nova York, 1861 e Ann Arbor: Ann Arbor Paperback, 1969).

19. Hollis R. Lynch, "Introduction to the Atheneum Edition", *Philosophy and Opinions of Marcus Garvey* (Nova York: Atheneum, 1969), v.

20. Id., 2-3.

21. Edward Wilmot Blyden, *Voice from Bleeding Africa* (Monrovia, 1856), em Lynch, supra n. 15, 18.

materialista, competitiva e individualista da civilização ocidental, um sistema social africanista que seria

socialista, cooperativo e igualitário, um ideal para o qual a Europa estava desesperadamente se voltando como resposta aos males engendrados pelo individualismo e a competição inescrupulosa.²²

O papel do Haiti no desenvolvimento do pan-africanismo vale a pena ser destacado. Dessalines, governador-geral da nova nação, em 1804 emitiu um apelo para que os negros da diáspora viessem ajudar na construção do país. O guerrilheiro afro-norte-americano Denmark Vesey procurou a ajuda e apoio do Haiti para sua famigerada "conspiração de escravos" de 1822, a qual envolveu mais de 40.000 pessoas antes de ser traída. Nas palavras de John Henrik Clarke, o Haiti

tornou-se uma inspiração e um refúgio espiritual e político para grande número de negros norte-americanos que procuravam um lugar onde pudessem sentir-se de novo inteiros, numa nação negra que havia lutado e ganho a batalha contra a escravidão.²³

Ainda outra dimensão fundamental do pan-africanismo dessa época se constituía no paralelo sul-americano ao movimento emigracionista do norte. Africanos escravizados no Brasil ou Cuba freqüentemente escolheram a volta à África com a emancipação, formando comunidades importantes de "retornados" na Nigéria, Togo e Ghana, onde ainda hoje mantêm seu caráter especial.²⁴

Destaca-se aqui a história de Joseph Cinque, rei Mendi (da região de Serra Leoa) que em 1839 foi vendido como escravo e levado com seu povo para Cuba. Revoltaram-se tomando o navio e ordenando a volta ao continente. Os espanhóis se deslocaram para o norte e de-

22. Edward Wilmot Blyden, *African Life and Customs* (Londres, 1908), em Lynch, id., 67.

23. Clarke, supra n. 14, p. 39. Ver também Herbert Aptheker, *American Negro Slave Revolts* (Nova York: Columbia University Press, 1943), John Hope Franklin, *From Slavery to Freedom* (Nova York: Knopf, 1956, 1967), Harvey Wish, "American Slave Insurrections before 1861", *Journal of Negro History*, XXII (julho de 1937), e Joanne Grant, org., *Black Protest: History, Documents and Analysis, 1619 to the Present* (Greenwich: Fawcett Premier, 1974).

24. Pierre Verger, *Bahia and the West Coast Slave Trade (1549-1851)* (Ibadan, 1964).

sembarcaram em New Haven, Connecticut. A Espanha exigiu a devolução dos escravos, e o caso foi parar nos tribunais. Cinque, com sua grande habilidade política e seu gênio discursivo, encabeçou a auto-defesa coletiva jurídica, e superou em estratégia aos espanhóis. Venceu a batalha legal. Seu discurso à corte de justiça, feito na sua língua original, foi tão hábil a ponto de ganhar para os africanos inúmeros aliados. Assim foi o grupo libertado. Após sua vitória, Joseph Cinque ficou com seus homens para fazer um treinamento científico útil à África, e por fim retornaram ao continente originário.²⁵

Esse fato teve seu paralelo em milhares de casos de escravos que os ingleses libertavam em alto-mar, depois de “ilegalizar” o tráfico escravo, e mandavam à Serra Leoa. Daí, geralmente, voltavam às suas terras originais. Samuel Johnson, o famoso historiador do povo yoruba, e seu irmão Obadaiah, bem como Samuel Crowther, bispo e educador do século XIX, são exemplos ilustres desses serra-leoneses na história nigeriana. Na observação de Immanuel Geiss:

Com a primeira geração de cristãos e seus descendentes diretos, os reemigrantes de Serra Leoa, Brasil e Cuba rapidamente se reuniram numa classe líder moderna relativamente homogênea, a sementeira do nacionalismo nigeriano. Verdade que, no começo, era restrita principalmente à região do sul da Nigéria, sobretudo a Lagos e Abeokuta, Ibadan e Calabar; mas tendências semelhantes ocorriam em Serra Leoa e na Costa do Ouro, cujo resultado foi criar as condições para o desenvolvimento do pan-africanismo na África ocidental.²⁶

O conteúdo pan-africanista era central nos movimentos africanos anti-coloniais no continente, desde o século XIX. O jornal independentista *The Gold Coast Times* (1874) tinha alcance temático intercontinental, e leitores na África, no Caribe e nos Estados Unidos, bem como partes da Europa. No *The Gold Coast Nation* de 18 de abril, 1912, Attah Ahuma, conhecedor da diáspora, escreveu que a luta nacionalista africana procurava

25. Clarke, supra n. 14, 29-30.

26. Geiss, 57. Ver J.F.A. Ajayi, *Christian Missions in Nigeria, 1841-1891* (Londres, 1965) e E.A. Ayandele, *The Missionary Impact on Modern Nigeria, 1842-1914* (Londres e Ibadan, 1966).

a simpatia prática e a cooperação cordial de todos os africanos encontrados em qualquer parte do mundo. (...) Acolhemos tudo e todos, em nome de uma ascendência comum, uma pátria comum e o deus comum de nossa raça.²⁷

Casely Hayford escreveu em 1912:

quando os aborígenes da Costa do Ouro e outras partes da África ocidental tenham juntado as suas forças às dos nossos irmãos na América para chegar a uma meta, propósito e inspiração nacional, então será mesmo possível aos nossos irmãos trazerem, metaforicamente, à sua nação e ao seu povo, um grande prêmio.²⁸

Na África do Sul, já como influência direta do movimento político pan-africanista, o Congresso Nacional Africano incorporou o ideal pan-africano integralmente no seu programa.²⁹ John Chilembwe, mártir do nacionalismo militante em Niassalândia, liderou a rebelião de 1915 com um lema que lembrava o Garveyismo: “África para os africanos!” E o nacionalista sul-africano Isaka Seme, num discurso na Columbia University em 1906, profetizou:

O gigante está acordando! Dos quatro cantos da terra os filhos da África marcham em direção à porta dourada do futuro, carregando o registro de proezas de valor realizadas.³⁰

O Garveyismo

A Associação Universal Para o Avanço Negro (UNIA), fundada e liderada pelo jamaicano Marcus Garvey, foi o mais destacado movimento internacional negro já conhecido na história. Seu sucesso em

27. Geiss, 76 e 206.

28. Casely Hayford, Mensagem à Conferência Internacional sobre o Negro (Tuskegee, 1912) organizada por Booker T. Washington, em *African Times and Orient Review* (1 de julho de 1912), citado por Geiss, 219.

29. Geiss, 209.

30. Em J.M. Webb, *The Black Man the Father of Civilization proven by Biblical History* (Seattle, 1910), 437, em Geiss, 119.

organizar o proletariado e as massas negras marginalizadas provou que o nacionalismo nasce das necessidades e aspirações populares negras e não dos esforços isolados de líderes ou intelectuais. A UNIA englobou em suas fileiras milhões de pessoas: tinha 35.000 membros só nos Estados Unidos. Cuba tinha 52 filiais em 1926, a África do Sul e Honduras tinham oito cada uma; Panamá e Costa Rica tinham 47 e 23 organizações filiadas, respectivamente. Sucursais da UNIA existiam no Brasil, Equador, Nigéria, Porto Rico, Austrália, Nicarágua, México, Barbados, Serra Leoa, Inglaterra, Venezuela, e outros países.³¹ Quando Garvey foi preso pelo FBI, sob acusações falsas, 150.000 pessoas de várias nacionalidades desfilaram no Harlem para exigir sua liberdade. Outros atos públicos e desfiles da UNIA traziam conseqüentemente às ruas multidões de 10.000 ou 25.000, durante toda a década dos 1920.³²

Marcus Garvey foi vítima de uma campanha nefária de calúnia e assassinio moral sem precedente na história política negra. Mentiras e distorções sobre Garvey e seu movimento emanaram dos governos dos Estados Unidos e da Europa, do FBI, da Internacional Comunista e do Partido Comunista dos EUA, da NAACP, e de partidos políticos de todas as tendências. Isto se deve ao fato de que Garvey fez o que nem os brancos esquerdistas, direitistas ou liberais, e nem os negros integracionistas jamais podiam permitir: ele reuniu as massas marginalizadas e trabalhadoras negras numa força potente, independente e autônoma, nacionalista/pan-africanista.³³

O movimento de Garvey tomou uma posição inequívoca sobre a África. Na Primeira Convenção dos Povos Africanos do Mundo, em Nova York, em 1920, 25.000 representantes e delegados de todos cantos do mundo africano lançaram uma Declaração de Direitos, na qual o colonialismo foi condenado e se afirmou "o direito inerente do negro de controlar a África". O vermelho, verde e preto foram ado-

31. Arquivos originais da UNIA, Schomburg Collection (Biblioteca Pública da cidade de Nova York), em Tony Martin, *Race First: the Ideological and Organizational Struggles of Marcus Garvey and the UNIA* (Westport: Greenwood, 1976), 16-17.

32. Id., 17.

33. Amy Jacques-Garvey, *Garvey and Garveyism* (Kingston, 1963), John Henrik Clarke, *Marcus Garvey and the Vision of Africa* (Nova York: Collier, 1974), Edmund David Cronon, *Black Moses: the Story of Marcus Garvey and the UNIA* (Madison: University of Wisconsin Press, 1955), e Shawna Maglangbayan, *Garvey Lumumba, Malcolm: Black Nationalist Separatists* (Chicago: Third World Press, 1972).

tados como as cores simbólicas da emancipação negra; reivindicou-se o fim do linchamento e da discriminação racial nos países da diáspora; o ensino da história africana nas escolas públicas também foi pleiteado. Decidiu-se capitular a palavra "Negro" em inglês. Isto foi só o começo.³⁴ A militância dessas posições contrasta nitidamente com a assimilação e timidez dos Congressos Pan-Africanos, como veremos adiante.

As distorções da filosofia de Garvey começam com a caracterização do seu objetivo apenas como uma emigração em massa de todos os negros à África. As palavras dele são outras:

Nós não pregamos nenhuma doutrina pedindo a todos os negros (...) que saiam para ir à África. A nossa maioria pode ficar aqui, mas devemos mandar nossos cientistas, nossos mecânicos e nossos artesãos, e que eles lá construam estradas de ferro, edifiquem as grandes instituições educacionais e outras necessárias.³⁵

O alvo de Garvey consistia na "África para os africanos na própria nação e no exterior", e significava a construção de uma África unida, livre da hegemonia européia, estabelecida como a fonte de força e apoio para os negros em todo o mundo. Isto implicava conhecimento técnico, infra-estrutura e tecnologia.³⁶

As eternas acusações de "racismo às avessas", as palavras de Garvey retrucam a verdade:

A UNIA representa os direitos humanos, não só para o negro, mas para todas as raças. A UNIA acredita nos direitos não só do negro, mas do branco, do amarelo e do mestiço. A UNIA acredita que o branco, o amarelo, o mestiço têm tanto direito a ser considerados, quanto o homem negro da África. (...) Não pedimos nada mais do que os direitos de 400.000.000 de negros. Estamos trabalhando para a liberdade política do continente africano.³⁷

34. Martin, supra n. 31, 12 e Lynch, supra n. 19, x.

35. Em E. U. Essien-Udom, *Black Nationalism* (Nova York: Dell, 1964), 385.

36. Maglangbayan, supra n. 33.

37. *The Philosophy and Opinions of Marcus Garvey*, org. por Amy Jacques-Garvey (Nova York: Atheneum, 1969), 46. Comparar isto com Malcolm X, em George Breitman, org., *Malcolm X Speaks* (Nova York: Grove Press, 1965).

Categorizando a luta negra como de direitos humanos e não somente de direitos civis (a orientação dos movimentos integracionistas como a NAACP), o que implicitamente estabelece seu caráter internacional, Garvey já articulava, em 1920, a distinção fundamental assinalada por Malcolm X na década dos 1960. Retornar a esse conceito foi o maior e mais fundamental avanço de Malcolm, elevando a luta negra contemporânea para além das convenções do integracionismo liberal.

A alegação de que Garvey advogava um chauvinismo negro, discriminando os negros de pele clara, assinala outra falsidade. Garvey rejeitava, sim, as manipulações divisionistas do racismo que faziam muitos negros, envergonhados da sua cor e herança etnocultural, tentarem tornar-se brancos e dissociar-se de suas famílias:

Alguns de nós na América, no Caribe e na África pensamos que à medida que nos aproximamos do branco em termos de cor, maior será nossa posição e privilégio social. (...) Não nos dividamos em castas, e trabalhem todos juntos para o bem comum.³⁸

Marcus Garvey compreendeu três necessidades mundiais básicas do povo negro: a de sua dignidade e auto-respeito como um povo unido, a de uma África independente e unida como base de força central, e a de instituições autônomas para impulsionar a vida das comunidades negras. Além disso, ele compreendeu, como nenhum líder anterior ou posterior a ele, a importância das comunidades negras da América Central e do Sul para a luta pan-africana internacional.

A filosofia de Garvey não é perfeita, nem fornece uma base adequada para a teoria e a prática modernas da luta africana. Em consequência, é fácil e legítimo levantar críticas construtivas às suas idéias e ao seu movimento. Mas o legado que ele deixou como fundamento essencial à organização política do negro, trabalhador e marginalizado, não pode ser negado. O espírito dele continua vivo, apesar dos esforços incansáveis da esquerda e direita brancas, assim como da liderança negra integracionista, para destruí-lo. Este fato se deve em grande parte ao trabalho dedicado e militante da sua viúva Amy Jacques-Garvey, que combatia a distorção da sua figura com a verdade do seu amor.

38. Id., 56, 61.

O movimento dos Congressos Pan-Africanos (1900-1927)

O pan-africanismo como movimento formal político começou em 1900 com a Conferência Pan-Africana, em Londres. Este evento, organizado pelo advogado de Trinidad, Sylvester Williams, foi seguido, ao longo de meio século, pelos quatro Congressos Pan-Africanos organizados por W.E.B. DuBois. O movimento tomou seu nome numa época caracterizada pelo surto de vários movimentos nacionalistas internacionalizados, como o pan-arabismo, o pan-eslavismo e o pan-americanismo; ao tempo, também, do auge do colonialismo europeu, fato que, como veremos, influenciou muito o curso e o tom dos eventos.

Na Conferência de Williams, em julho de 1900, DuBois promulgou sua famosa Comunicação às Nações do Mundo, a qual teve início com a frase profética e imortal: "O problema do século XX é o problema da linha de cor."³⁹ Mas o discurso de DuBois, assim como as resoluções da própria Conferência, nada tinham de radical em tom ou conteúdo. Apelava à consciência humana da Civilização Ocidental, através de humildes mensagens à Rainha da Inglaterra, no sentido de corrigir certos males provocados pelo colonialismo, "assim concretizando o propósito de uma verdadeira civilização entre os súditos de Sua Majestade."⁴⁰ A Conferência propugnava por uma evolução gradual visando um "autogoverno responsável", mas não desafiava a instituição do colonialismo em si.

Com respeito à África do Sul, é sombrio o quadro quando comparamos as reivindicações de 1900 com as de hoje: chamava-se a atenção de Sua Majestade para os seguintes assuntos:

- 1) O sistema degradante e ilegal de trabalho nativo chamado "compound" (reserva), vigente em Kimberley e Rodésia.
- 2) O chamado sistema de escritura (*indenture*), isto é, a servidão legalizada dos homens, mulheres e crianças nativos aos colonizadores brancos.

39. W.E.B. DuBois, *The Souls of Black Folk* (Chicago: McLurg, 1907), e Geiss, 190.

40. Em J.R. Hooker, "The Pan-African Conference 1900", *Transition*, IX, n.º 46 (Accra, outubro-dezembro de 1974), 23.

- 3) O sistema de trabalho compulsório nas obras públicas.
- 4) O sistema de “passes”, ou registro, usado para controlar os deslocamentos das pessoas de cor.
- 5) Legislação local destinada a segregar e a degradar os nativos, como o toque de recolher; a proibição aos nativos do uso das calçadas, e a utilização de transporte público segregado.
- 6) Dificuldades na aquisição de propriedade imóvel.
- 7) Dificuldades em obter e exercer o direito do voto.⁴¹

Seis meses depois de ter recebido o memorial contendo estas preocupações da Conferência, a resposta da rainha, publicada por um secretário, dizia exatamente o seguinte:

2. O Sr. Chamberlain portanto deseja assegurar aos membros da Conferência Pan-Africana que, ao determinar a direção segundo a qual a administração dos territórios conquistados será conduzida, o Governo de Sua Majestade não passará por alto os interesses e o bem-estar das raças nativas.⁴²

O que emerge dos documentos dos primeiros Congressos Pan-Africanos não é só a não-exigência da retirada européia e da independência da África, mas também a acentuada assimilação por parte desses pan-africanistas das modas “civilizadas” do Império Britânico. Como resultado dos efeitos devastadores do racismo, negros escolarizados dos Estados Unidos, do Caribe e da África haviam chegado ao extremo de aceitar, como requisito à legitimização de sua mera humanidade, a reforma da sua identidade africana segundo os moldes ingleses. Este fato reflete antes, como nenhum outro, a profundidade da hegemonia colonial do que qualquer suposta idiossincrasia daqueles africanos. Mas também é indicativo da natureza elitista da composição daquele grupo: não há dúvida de que esses primeiros Congressos foram concebidos e realizados por um pequeno círculo de intelectuais que haviam se dissociado e se afastado dos seus contextos populares.

41. Id.

42. Walters, supra n. 12, 257.

Tão forte dose de aculturação dava a impressão à maioria dos caribenhos que “o problema do Escritório Colonial era de que se mandavam tão poucos *gentlemen* para governar as Colônias da Coroa”.⁴³

Talvez intimamente ligada a esta orientação anglo-saxônica, registrava-se o fato de que a petição da Conferência carecia de qualquer referência às colônias portuguesas na África. É verdade que tal assunto saía da jurisdição da Rainha, mas DuBois havia feito apelos eloqüentes também aos Estados Unidos, à França e à Alemanha. Não mencionou, porém, nem a Espanha e nem Portugal, e tampouco parece que tenha falado da América do Sul (embora mais tarde tivesse mostrado uma consciência aguda da longa história de luta libertária dos negros escravizados naquela região).⁴⁴ Assim, a marginalização do mundo africano “ibérico” começa com o primeiro evento formalmente pan-africanista (o movimento de Garvey, de outro lado, incorporava e se preocupava com este contingente). Há alguma dúvida sobre se assistiu ou não à Conferência Pan-Africana de 1900 algum africano das colônias portuguesas.⁴⁵ Sabemos que nenhum dos seus irmãos-em-servidão brasileiros estiveram presentes. Havia, no entanto, um delegado, da Costa do Ouro, com o nome de A. F. Ribeiro; evidentemente, trata-se de descendente de “brasileiros” que retornaram à África.⁴⁶

Tal situação não surpreende se nos lembramos da completa destituição dos negros, “emancipados” havia apenas doze anos no Brasil, onde europeus imigrados tomaram seu lugar na economia dita pós-escravista. Nessa época o Brasil estava no auge da formulação “científica” da ideologia racista oficial do branqueamento da população, as camadas dominantes pseudo-arianas ansiosas por apagar a “mancha negra” do país. Nas palavras do mais respeitado cientista do dia, seria necessário diluir a massa dos negros e mestiços, e “compensá-la por um excedente de população branca, que assumisse a direção do país”. O mesmo cientista lamentava que esse processo corria o perigo de tomar rumos desastrosos:

43. Hooker, supra n. 40, 22.

44. W. E. B. DuBois, *The World and Africa*, edição aumentada (Nova York: International Publishers, 1972), 60-62. Este livro será citado daqui por diante como DuBois.

45. Hooker, supra n. 40, 22.

46. Walters, supra n. 12, 253.

as vastas proporções do mestiçamento (...) entregando o país aos mestiços, acabará privando-o, por largo prazo pelo menos, da direção suprema da Raça Branca.⁴⁷

De qualquer forma, a infusão de sangue ariano-europeu era imperativa porque a raça negra no Brasil havia “de constituir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como um povo”, tendo em vista o fator de que “até hoje não se puderam os negros constituir em povos civilizados”.⁴⁸ No Brasil imperava o supremacismo branco em plena glória, apesar dos hipócritas protestos de não-racismo (o próprio autor das palavras citadas proclama, na mesma página, que “Aliás, tais prejuízos [de cor] não existem no Brasil”): sua base era, naturalmente,

O critério científico da inferioridade da raça negra... Para a ciência, não é esta inferioridade mais do que um fenômeno de ordem perfeitamente natural, produto da marcha desigual do desenvolvimento filogenético da humanidade nas suas diversas divisões ou seções.⁴⁹

Estas vertiginosas alturas de brilho científico atingidas pela elite arianoíde do Brasil deixaram-na aturdida. Sua consciência não demonstrou que havia acontecido tal coisa como uma Conferência Pan-Africana, e nem qualquer outra manifestação de política negra. De qualquer forma, o controle rígido das informações internacionais havia de prevenir que tal informação chegasse ao negro brasileiro. A minoria branca mandou, porém, um delegado ao Congresso Universal de Raças, em Londres em 1911, no qual João Batista de Lacerda apresentou sucintamente a tese e o objetivo explícito da política racista elaborada pelos cientistas e políticos brasileiros:

Em virtude desse processo de redução étnica, é lógico esperar que no decurso de mais um século os *métis* tenham desaparecido

do Brasil. Isso coincidirá com a extinção paralela da raça negra em nosso meio.⁵⁰

A natureza desse último processo que formula uma política dominadora, quando contemplada resolutamente, se revela na sua explicação mais detalhada. Os negros, após a abolição, foram deixados “expostos a toda espécie de agentes de destruição e sem recursos suficientes para se manter”. Agora, “espalhados pelos distritos de população mais rala... tendem a desaparecer.”⁵¹

É fácil compreender, nessa perspectiva, a ausência na Conferência Pan-Africana e nos Congressos Pan-Africanos seguintes, de representantes dessa classe condenada à marginalização e à extinção. Deve ser considerado também que a aparente falta de consideração e de compreensão dessa situação nos círculos dos organizadores dos eventos foi resultado tanto do controle de informações e da propaganda utópica da “democracia racial” proveniente das camadas dirigentes brasileiras, como também de uma visão limitada deles próprios.

O primeiro evento pan-africano, como vemos, foi marcado por uma perspectiva globalmente limitada, talvez devido, em parte, ao medo de alienar os patrocinadores e colaboradores brancos liberais e esquerdistas que, em 1901, dominavam a organização criada pela Conferência: consistia de 105 membros brancos e 50 negros, estes últimos provenientes das ilhas caribenhas inglesas, dos Estados Unidos, da África, Abissínia (Etiópia), Libéria, Natal, Serra Leoa, Lagos e da Costa do Ouro.⁵² Evidentemente, havia entre estes as vozes mais militantes, que incluíram nos tópicos originais da agenda assuntos como “A Reparação Européia pela sua Culpa Sangrenta na África”, ou “A Pilhagem Organizada versus o Progresso Humano”.⁵³ Entretanto, foram caladas em favor dos apelos à boa vontade dos conquistadores, preocupados em lembrar ao Império Alemão e à República Francesa, por exemplo, que “A justiça era a condição elementar para a prosperidade das suas colônias”.⁵⁴ Esse tipo de orientação resultava

47. Nina Rodrigues, *O problema da raça negra no Brasil* (São Paulo, 1903) e *Os Africanos no Brasil* (São Paulo, 1932) em Guerreiro Ramos, *Introdução crítica à sociologia brasileira* (Rio: Ed. Andes, 1957), 143.

48. Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*, 5.^a edição (São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977), 4, 7.

49. Id., 5.

50. Em Thomas E. Skidmore, *Black into White: Race and Nationality in Brazilian Thought* (Nova York: Oxford University Press, 1974), 66.

51. Em Skidmore, *Preto no Branco*, tradução de Raul de Sá Barbosa (Rio: Paz e Terra, 1976), 83.

52. *Report of the Panafrikan Conference* (Londres, s.d.), 13f, em Geiss, 193.

53. Hooker, supra n. 40, 21.

54. Walters, supra n. 12, 257-260.

organicamente do ponto de vista integracionista que orientava os organizadores da Conferência e da Associação Pan-Africana. A colaboração e a ânsia em serem aceitos nos círculos europeus implicavam necessariamente uma posição que não podia questionar a básica boa vontade e humanismo do branco europeu e da civilização ocidental.

A Conferência Pan-Africana de 1900 tem sido, geralmente, obscurecida nas histórias do pan-africanismo. A tendência é a de referir-se somente aos quatro Congressos Pan-Africanos organizados por W. E. B. DuBois, começando a nomenclatura convencional com o "Primeiro" Congresso Pan-Africano em 1919, que na verdade foi o segundo.⁵⁵ Mas a Conferência de 1900, organizada por Sylvester Williams, apesar do seu caráter conservador, foi de grande significado, sendo a primeira reunião política de intelectuais negros do mundo africano inteiro, convocada explicitamente na base de sua história e herança comum. Foi a primeira expressão organizada do pan-africanismo como conceito político embrionário articulado. Criou uma organização permanente que sobreviveu ao evento; apesar da natureza paternalista e elitista da Conferência, foi um começo necessário, influenciado, obviamente, pelo fato de ter lugar no zênite do colonialismo e das teorias científicas do supremacismo branco. Até 1945, esses aspectos haveriam de ser corrigidos.

Os quatro Congressos de DuBois, coincidindo com a mais intensa atuação de Garvey (1919-1927), continuaram na tradição elitista-intelectual e integracionista iniciada em 1900, avançando pouco em termos de conteúdo político. O próprio DuBois advogava o desenvolvimento do "*talented tenth*" (dez por cento de talentos) da juventude negra, e sua lamentável sedução pela Civilização Ocidental era evidente. Sua perspectiva integracionista nessa época o levou às vezes a posições contraditórias.⁵⁶ Mas de sua incansável dedicação e compromisso político com o povo africano do mundo não se pode duvidar,

55. DuBois tendia a excluir a Conferência organizada por Williams das suas histórias do pan-africanismo. Geiss e George Padmore, *Pan-Africanism or Communism?* (Nova York: Doubleday, 1972) lhe dão tratamento mais extensivo. Este livro de Padmore será citado daqui por diante como Padmore.

56. Skidmore, supra n. 51, 83, diz que DuBois elogiou as teorias brasileiras de miscigenação para destruir a gente negra, expostas por Lacerda no Congresso de Raças em 1911 (ver supra n. 51 e texto acompanhante). Isto seria consequência do idealismo e romanticismo integracionista que caracterizava DuBois nessa época (ver Geiss).

e nem da sua contribuição volumosa e de valor incalculável à herança intelectual e histórica negra.

Os primeiros esforços como organizador de DuBois culminaram na fundação do Movimento Niagara, na cidade de Niagara Falls (Nova York), em 1905. O famoso historiador negro Carter G. Woodson, fundador da *Journal of Negro History*, estava entre os primeiros 25 membros; dois anos depois, a organização já contava com 400.⁵⁷ Desse movimento nasceu a Associação Nacional para o Progresso dos Povos de Cor (NAACP), com DuBois dirigindo a publicidade, a pesquisa e o periódico *The Crisis*, de 1910 a 1932. A NAACP continua hoje a mais estável organização de direitos civis do país.

O 1.º (2.º) Congresso Pan-Africano germinou no projeto que DuBois concebeu de apresentar aos aliados vitoriosos da Primeira Guerra Mundial, em Versalhes, uma Carta de Direitos Humanos para o Africano, contendo uma série de reivindicações. Constituiu uma tática sagaz para focalizar internacionalmente a situação dos povos negros e para expor o abuso racista sofrido pelas tropas negras dos exércitos aliados durante a guerra, bem como a onda de violência racista desencadeada contra o negro norte-americano na própria pátria.

DuBois contactou o Comissário Geral do Governo Francês para a África Ocidental, Blaise Diagne, um senegalês. O projeto original, uma simples petição, assumiu características de um congresso negro internacional. Através de manobras políticas astutas e às vezes clandestinas, complementadas pela influência da posição de Diagne, conseguiram superar os consideráveis obstáculos levantados pelos dois governos: o de Paris proibiu a publicidade do evento, e os Estados Unidos negaram passaportes aos delegados.⁵⁸ Contudo, o Primeiro Congresso Pan-Africano inaugurou-se a 19 de fevereiro de 1919, com 57 delegados. Como resultado do papel desempenhado por Diagne, o elemento africano e caribenho francês dominava, contrastado pela maioria "britânica" da Conferência de 1900. DuBois falou em convidar representantes da América Central e do Sul, mas aparentemente a idéia não se concretizou. Uma importante diferença registrava-se, no entanto, com a presença de delegados de cada uma das colônias portuguesas da África, e um representante de Santo Domingo.⁵⁹

57. Geiss, 214.

58. Padmore, supra n. 55, 99-100.

59. M. Delafosse, "Le Congrès Panafricain", *Afrique Française* (Paris, março-abril de 1919), 53, em Geiss, 238.

Consistente com o propósito original, o documento básico imane do Congresso consistia numa Petição à Liga das Nações, exigindo a supervisão internacional das antigas colônias alemãs de Togo-lândia, Camarões, África Sul-Occidental (Namíbia) e Tanganica (Tanzânia). As terras seriam “confiadas aos cuidados da Liga para os habitantes como futuras nações autogovernadas”.⁶⁰ O Congresso também reivindicou um Código Internacional para a Proteção dos Nativos da África, e um Bureau Executivo para implementá-lo. A abolição da escravidão e do castigo corporal nas colônias, a alfabetização dos nativos, e a atenção dos colonizadores às “crescentes necessidades dos nativos” na condução de sua política de investimento de capital, também foram temas centrais. Sob o subtítulo “O Estado”, o documento dizia:

Os nativos da África precisam ter o direito de participação no Governo o mais rapidamente que seu desenvolvimento o permita, em conformidade com o princípio de que o Governo existe para os nativos, e não os nativos para o Governo. A eles serão imediatamente permitidas a participação no governo local e tribal, de acordo com o uso tradicional, e essa participação se estenderá gradualmente, assim que a educação e a experiência se desenvolvam, aos postos mais altos do Estado; a fim de que, no devido tempo, a África seja governada pelo consentimento dos africanos.⁶¹

A plena aceitação do fundamento do supremacismo branco, de que o africano era uma espécie de criança sob a tutela do europeu, mostra a patética submissão desses africanos à mentalidade eurocentrista vigente na época colonial. Em geral, as posições desse Congresso podem se caracterizar como coincidentes, ou até como retrocesso, às colocações aculturadas de 1900, devido principalmente à atuação de Diagne, cuja posição de poder ao mesmo tempo possibilitou o Congresso. A petição não desafiava o princípio básico do colonialismo europeu; pelo contrário, Diagne, no discurso de abertura do Congresso, elogiou a administração francesa na África.⁶² Outra ilustrativa expressão da

atitude de Diagne se revela numa carta que escreveu a Marcus Garvey, em 3 de julho de 1922:

Nós os nativos franceses queremos continuar franceses, já que a França nos deu todas as liberdades e já que ela nos aceitou sem restrições, na mesma base que os seus próprios filhos europeus. Nenhum de nós aspira a ver a África Francesa entregue exclusivamente aos africanos, como exigem, embora sem autoridade alguma, os negros americanos na chefia dos quais você se instalou.⁶³

A base ideológica integracionista do Congresso foi a sua falha essencial, motivando sua recusa em rejeitar o colonialismo. O namoro à “Civilização Ocidental”, e a ingênua fé no falso humanismo que esta autoproclamava, obnubilaram a realidade de que os apelos à consciência européia não resultariam em nenhuma mudança qualitativa na vida do negro, considerado, por essa própria consciência profundamente racista, um ser inferior e desumanizado. O ideal romântico da integração ignorava as realidades do poder, que manteriam o negro, “integrado” ou não, no mesmo nível de inferiorização e espoliação.

Em 1921, o Segundo Congresso Pan-Africano se realizou em três sessões: em Londres (28-29 de agosto), Bruxelas (31 de agosto — 3 de setembro) e Paris (4-5 de setembro). A África esteve mais presente, relativamente, somando os delegados africanos um terço dos participantes. José de Magalhães representava a Liga Africana, organização dos nativos das colônias portuguesas, fundada em março de 1921. Poucos caribenhos se apresentaram, num total de sete, e havia 41 delegados procedentes dos Estados Unidos.⁶⁴

Marcus Garvey constituía uma constante presença não incorporada. Em Paris e Bruxelas, Diagne reprimiu expressões espontâneas de apoio a ele, impedindo que a assembléia votasse uma proposta, surgida do plenário, de que Garvey fosse convidado ao próximo Congresso para falar por si mesmo e por sua organização.⁶⁵ Talvez tenha

60. Padmore, 101.

61. Id., 103.

62. Delafosse, supra n. 59 e DuBois, *The Crisis* (março de 1919), 271-274, em Geiss, 239.

63. Blaise Diagne, em Henri Charpin, “La Question Noire”, *Revue Indigène*, XVII (novembro-dezembro de 1922), 281, citado em Maglangbayan, supra n. 33, 24.

64. Geiss, 245-246.

65. Eduardo dos Santos, *Pan-Africanismo de ontem e hoje* (Lisboa, 1967), 90, em Geiss, 246-247.

sido esse gesto de Diagne, entre outros, que levaram DuBois a observar que a liderança pan-africanista estava “mais próxima aos capitalistas que ao proletariado negro”, admitindo mais tarde que o movimento de Garvey era “um movimento popular em vez de ser um movimento de intelectuais.”⁶⁶ Por isso, então, a Declaração ao Mundo promulgada pelo Congresso proclamava que “a raça negra, através da sua inteligência pensadora”, reivindicava substancialmente os mesmos itens contidos na Petição à Liga das Nações. A sessão de Paris pleiteou adicionalmente um representante negro na Comissão dos Mandatos. Reiterava ainda os cansativos e inúteis apelos ao “altruísmo, à sabedoria e à benevolência do mundo civilizado” para desenvolver as instituições nativas e progredir gradualmente até o autogoverno na África.⁶⁷

A resposta do “mundo civilizado” foi o brutal bombardeio e chacina de milhares de “hotentotes” (Bondelswarts) da África Sul-Ocidental (Namíbia) pelo General Smuts, um dos fundadores da Liga das Nações e o principal arquiteto do sistema dos Mandatos. Esse assassino era exibido pela imprensa britânica como um dos maiores estadistas liberais e democratas do mundo. Depois do massacre, mulheres e crianças foram forçadas a comer a carne dos seus maridos, pais e irmãos, imolados pelos ingleses.⁶⁸

Foi esta índole de terrorismo legalizado contra os africanos que levou Marcus Garvey à sua correta conclusão sobre a “Civilização Ocidental”:

Nós estamos encarando os ambientes de uma civilização altamente desenvolvida; uma civilização que está concorrendo consigo mesma para sua própria autodestruição; uma civilização que não pode durar, porque não tem fundamento espiritual; uma civilização malignamente selvagem, maliciosa, desonesta, imoral, irreligiosa e corrupta.

Vemos uma pequena porcentagem da população mundial sentindo-se feliz e contente com esta civilização (...) e vemos as massas da raça humana, de outro lado, insatisfeitas e descontentes com a civilização de hoje. Essas massas estão resolutas no propósito

66. Id. e DuBois, 236.

67. Padmore, 109.

68. Id., 118.

de destruir os sistemas que sustentam tal sociedade e apóiam tal civilização.⁶⁹

Do Segundo Congresso Pan-Africano surgiu uma organização chamada Associação Internacional Pan-Africanista, cujos documentos só existem em português, devido à atuação central de José de Magalhães, da Liga Africana, com sede em Lisboa; ele redigiu a Constituição da Associação. O objetivo foi registrado como o de melhorar mundialmente a vida do negro através de sua organização e cooperação econômica, política e intelectual.⁷⁰ A entidade, no entanto, era fraca, carecendo de fundos. A direção, com sede em Paris, nunca conseguiu superar tais dificuldades.

O Terceiro Congresso Pan-Africano, projetado originalmente para Lisboa em maio de 1923, foi cancelado por causa dos problemas institucionais da Associação, e ressuscitado tardiamente pelos esforços titânicos de DuBois.⁷¹ Realizou-se em Londres e Lisboa, em novembro de 1923. A maioria do trabalho organizativo coube à Liga Africana, descrita nos anais do Congresso como uma

federação de todas as associações indígenas espalhadas ao longo das cinco províncias da África portuguesa, e representando milhões de indivíduos.⁷²

Em Londres, os horrores do colonialismo português foram esboçados pelo delegado angolano Kamba Simango, que focalizou, entre outros aspectos, o sistema do “trabalho contratado”, uma verdadeira forma de escravidão, reconhecida como tal até por muitos observadores europeus da época. Persistente e incrivelmente, porém, os “anti-racistas” brasileiros oficiais continuam até hoje a justificar o apoio brasileiro aos portugueses na África, apoio esse que durou até o último instante do colonialismo, com afirmações como esta, de José Sette Câmara, publicada em 1974:

é diferente o colonialismo em Portugal. A ausência de discriminação racial, a facilidade de miscigenação, a disposição do colono

69. Garvey, supra n. 37, 31.

70. Santos, supra n. 65, 97, em Geiss, 248.

71. Id., 98-101.

72. DuBois, 241.

de permanecer, de crescer e prosperar com sua nova terra, existem nas colônias portuguesas como existiram no Brasil. Os próprios africanos reconhecem todas essas peculiaridades positivas da colonização portuguesa.⁷³

Os homens, mulheres e crianças de Angola, Moçambique e Guiné Bissau, torturados, massacrados e escravizados pelos portugueses, sabem que a verdade é outra, tendo sentido por séculos, na própria carne, a brutal crueldade do jugo português.

As resoluções do Terceiro Congresso pouco diferiram das anteriores, com essa significativa exceção:

Enquanto os brancos se armarem contra a gente negra, o negro tem o direito de carregar armas em sua própria autodefesa.⁷⁴

Este progresso definitivo foi acompanhado por uma orientação socialista, expressa na reclamação da

organização do comércio e da indústria para fazer dos objetivos do capital e do trabalho o bem-estar da maioria e não o enriquecimento de poucos.⁷⁵

Havia tensões sobre o problema do adiamento e cancelamento do Congresso pela direção parisiense, encabeçada por Isaac Béton, da Martinica. Essa decisão unilateral prejudicou enormemente a Liga Africana, que mobilizara esforços enormes de preparação. Quando DuBois quis prosseguir, em novembro, a Liga não tinha mais meios de comunicar-se com a África em tempo suficiente para que os membros da organização pudessem assistir. O problema foi tamanho que as fontes existentes em português dizem que não houve congresso nenhum em Lisboa, enquanto DuBois, do outro lado, proclama que a sessão em Lisboa conseguiu "até mais sucesso" que a de Londres.⁷⁶ Na verdade, o Congresso de Lisboa foi reduzido a uma espécie de visita oficial de

73. José Sette Câmara, "O fim do colonialismo", em *Brasil, África e Portugal* (Rio: Tempo Brasileiro, n.º 38-39, julho-dezembro, 1974), 14.

74. Padmore, 118.

75. Id.

76. Santos, supra n. 65, 99f, em Geiss, 255. DuBois, 241.

DuBois, que passou por Lisboa a caminho da Libéria.⁷⁷ Este fato é significativo, porque o "triângulo pan-africano" dominado pelo eixo cultural anglo-francês da África e do Caribe, e a resultante marginalização do resto do mundo africano, tomam muitas vezes, como neste caso, um caráter de certo paternalismo dos líderes de fala inglesa ou francesa para com os outros contingentes. George Padmore, por exemplo, registra a realização da sessão lisboeta como um generoso gesto de parte de DuBois, depois de terminada a sessão londrina, quando de fato as duas sessões se realizaram devido principalmente aos trabalhos da Liga Africana.⁷⁸

O Quarto Congresso Pan-Africano teve lugar em Nova York em 1927, com 208 delegados. Dessa vez, a África teve limitada representação, com delegados da Nigéria, Costa do Ouro, Libéria e Serra Leoa. O registro mostra a presença de delegados sul-americanos, mas não específica de que país ou países. O Caribe de fala inglesa e francesa, e os Estados Unidos, predominavam. O papel da mulher no 4.º Congresso Pan-Africano marcou a principal diferença entre este e os anteriores; foi organizado por um grupo feminino afro-americano dos Estados Unidos chamado o Círculo de Paz e Relações Exteriores.⁷⁹ As resoluções repetiram, em maior parte, aquelas dos eventos anteriores.

Túnis foi escolhida como sede do próximo Congresso, mas as autoridades francesas imediatamente avisaram a DuBois que um 5.º Congresso Pan-Africano podia ter lugar em Marselha, ou em qualquer outra cidade francesa, mas não na África.⁸⁰ Por fim, não se realizou, porque a depressão mundial, com seus efeitos acentuados na comunidade negra, imobilizou os preparativos.

Esses cinco Congressos Pan-africanos, mesmo com os defeitos que assinalamos, sobretudo no elitismo implicado na adesão à fraude da "Civilização Ocidental" e ao integracionismo, tiveram um significado histórico importante, apesar de suas limitações. Comentou o próprio DuBois:

Que tem sido realizado? Isto: temos mantido viva uma idéia, temos sido fiéis a um grande ideal, temos estabelecido uma conti-

77. Padmore, 94 e Geiss, 254-255.

78. Padmore, 119.

79. W. E. B. DuBois, "The Pan-African Congress: the Story of a Growing Movement", *The Crisis* (outubro de 1927), em Geiss, 257.

80. Geiss, 258 e Padmore, 121.

nuidade, e um dia quando vier a unidade e a cooperação, a importância desses primeiros passos será reconhecida.⁸¹

Uma vez admitidas as falhas e fraquezas desse movimento dos Congressos Pan-Africanos, não se deve concluir que esteja minada a necessidade política e histórica do pan-africanismo em si, da qual esses Congressos constituíram apenas uma diminuta parte. Os aspectos negativos precisam ser criticados dentro de seu contexto histórico, numa criativa reavaliação capaz de aproveitar, ao mesmo tempo, os aspectos positivos. Não há dúvida de que os Congressos deixaram um legado histórico de documentação e de dados, suplementado pelos escritos de DuBois, incorporando a base teórica e histórica, ainda viável, do pan-africanismo.

Importa assinalar, também, que enquanto DuBois amadurecia politicamente, e a dimensão romântica de sua personalidade cedia à análise política realista, ele se aproximou progressivamente da posição nacionalista. Em 1934, se dissociou da cada vez mais conservadora e integracionista NAACP, abandonando o periódico *The Crisis*. Começou a apoiar a criação de instituições negras independentes. Tomou posições francamente socialistas. Em 1961, foi a Gana, onde realizou seu antigo sonho de fundar e dirigir uma enciclopédia africana, idéia que vinha alimentando desde 1909. Com 95 anos de idade, DuBois adquiriu em 1963 a cidadania de Gana, simbólica e metaforicamente abraçando o ideal da “volta à África”. Sua desilusão com as antigas pretensões à “civilização ocidental” e à idéia do “talented tenth” da elite negra europeizada se evidenciou, por exemplo, nessa corajosa autocrítica pública das suas próprias atitudes paternalistas diante da África:

Uma vez, pensava em vocês, africanos, como se fossem crianças, que nós, os afro-americanos instruídos, conduziríamos à liberdade. Estava equivocado. Não podíamos nem dirigir-nos a nós mesmos, quanto mais a vocês. Hoje eu vejo vocês se elevando sob sua própria liderança, guiados por suas próprias cabeças.⁸²

O “elitismo” de DuBois é melhor classificado como intelectualismo e romanticismo político, porque sua preocupação e seu compromisso

com os povos africanos, destituídos e pobres, é indubitável. No sentido da economia política, essa declaração é ilustrativa:

A África não tem escolha entre o capitalismo privado e o socialismo. (...) Ou o capital pertence a todos, ou o poder é negado a todos.⁸³

O 5º Congresso Pan-Africano

A realização do 5.º Congresso Pan-Africano foi, em grande parte, o resultado dos esforços enérgicos de George Padmore e de C.L.R. James, no contexto de uma convergência histórica que foi-se amadurecendo ao longo de uma década e meia depois do 4.º Congresso de DuBois. Quase uma década após a chegada de Padmore em Londres em 1935, James o apresentou a um jovem africano, na época ainda desconhecido, chamado Kwame Nkrumah, militante de grupos africanos estudantis na Europa e nos Estados Unidos.⁸⁴ Com o apoio de DuBois, vindo dos Estados Unidos, organizaram o 5.º Congresso, que aconteceria simultaneamente com a Conferência da Federação Mundial de Sindicatos de Trabalho, em Londres e Paris, reunindo jornalistas, operários, e nacionalistas africanos de todo o mundo, em 1945.

Nesse ínterim, vários movimentos e entidades africanos internacionais haviam aparecido, abrindo o caminho para a retomada da marcha e das forças pan-africanas. Casely Hayford e o Congresso Nacional da África Ocidental Inglesa continuavam ativos, com a participação de famosos líderes como Nnamdi Azikiwe, Ofori Attah, e Herbert Macauley. Em 1925, fundou-se a Associação de Estudantes da África Ocidental (WASU), em Londres, com a colaboração de Lapidó Solanke e J.S. Danquah. Esta organização constituía um centro social, político e cultural de atividades africanas e de militância nacionalista, participando ativamente na preparação do 5.º Congresso Pan-

81. W. E. B. DuBois, *The Crisis* (dezembro de 1923), 57, em Geiss, 257.

82. DuBois, 313.

83. Id., 307, 308.

84. C. L. R. James, “Toward the Seventh: the Pan-African Congress, Past, Present and Future”, *Ch'Indaba*, I, n.º 2 (Accra, julho-dezembro de 1976), 12.

Africano. Nos Estados Unidos, em 1940, fundou-se a Associação de Estudantes Africanos, da qual Nkrumah mais tarde seria presidente.⁸⁵

A perspectiva nacionalista desses grupos refletia-se nos nomes dos seus protagonistas, quase sempre africanos, revelando uma consciência político-cultural ou, talvez, uma procedência rural e tradicional em vez da formação classista europeizada da elite africana estabelecida.⁸⁶

Na França, além da crescente importância da tendência à negritude, havia a Liga Universal para a Defesa da Raça Negra (LUDRN), fundada em 1924 por Tovalou-Houénon, de Daomé. Esta provavelmente era uma entidade garveyista. A União Intercolonial, fundada em 1924, tinha como figura central Louis Hunkarin, e reunia representantes das lutas nacionalistas de quase todo o mundo colonizado, inclusive Ho Chi Minh (na época chamado Nguyen Ali Quoc) do Vietnã, os argelinos Messali Hadj e Hedjali Abdelkader, e africanos como Emile Fauré, Timeko Garan Kouyauté, e Lamine Senghor. Outra entidade central da época chamava-se Liga contra o Imperialismo, frente comunista onde muitos africanos tiveram um treinamento político importante.⁸⁷

Figura destacada na formação histórica dessa etapa da luta nacionalista era Jean Price-Mars, do Haiti, militante da *Union Patriotique*, que se opunha à ocupação norte-americana da ilha. Ele mobilizou e tocou os corações de milhões de haitianos, reabilitando e elevando os aspectos culturais da herança africana, sobretudo a religião voodoo, como fonte de força política. Forjou uma aliança das forças anticoloniais urbanas com as populações camponesas, promovendo a consciência da história africana e levantando uma resistência formidável. Price-Mars, precursor e mestre da liderança negra independentista da luta nacional africana, contribuiu muito para a formação do importante movimento da negritude, liderado por Aimé Césaire, Leon Damas e Leopold Sédar Senghor. A negritude, apesar de sua reconhecida natureza neocolonialista atual, na época da pré-independência efetivou uma contribuição vital e indispensável à consciência da luta negra internacional.⁸⁸

Em Londres, Harold Moody estabeleceu a Liga dos Povos de Cor em 1931, outro núcleo de atividade africana, com várias sucursais

85. Geiss, 293-304 e 374-381.

86. Id.

87. Id., 305-313.

88. Id., 316-321.

na África Ocidental. George Padmore mantinha seu Bureau de Serviço Internacional Africano desde 1935, e havia também os Amigos Internacionais da Abissínia, formado por C.L.R. James, dentre os quais participavam Jomo Kenyatta e a Associação Kikuya Central (movimento que conduziria à luta Mau-Mau no Quênia); Amy Ashwood Garvey (primeira esposa de Garvey), J.B. Danquah, Wallace Johnson, e outros.⁸⁹

Importa assinalar aqui um aspecto histórico pouco reconhecido: o papel da invasão da Etiópia pelas tropas de Mussolini em 1936, no levantamento da consciência pan-africana da década. Foi a conquista desse país, tão simbólico da história e da autonomia africanas, que motivou a organização do Bureau de Serviço e dos Amigos Internacionais da Abissínia, e que reativou a militância negro-africana no aparente hiato que sofria depois do último Congresso Pan-Africano e do atrofamento da UNIA (não sua morte) no fim da década de 1920. O historiador africano S.B.K. Asante comenta que

há, deveras, bastante evidência para sugerir que foi a crise etíope que preveniu que o espírito do pan-africanismo se tornasse extinto durante os cruciais anos de 1930.⁹⁰

A essas três organizações de Londres se juntaram, em 1944, a Associação Negra de Manchester, encabeçada por Ras Makonnen e Peter M. Milliard, a Liga da Juventude Africana (Serra Leoa), o Centro de Beneficência Negro, e WASU, para fundar a Federação Pan-Africana. Esta frente ampla de organizações negras independentes publicou a revista *Opinião Africana Internacional* e outros periódicos.⁹¹ Tinha ligações substanciais com os grupos em Paris, na África e no Caribe franceses, e nos Estados Unidos também; os contatos com os elementos de fala francesa mantidos sobretudo através de Emile Fauré e Garan Kouyauté.⁹²

A Federação Pan-Africana foi precursora e organizadora do 5.º Congresso Pan-Africano. O trabalho preparativo foi realizado por um comitê que consistia de um grupo formidável de líderes políticos afri-

89. Id., 374-381, e S.B.K. Asante, "The Pan-African Movement" (crítica de Geiss), *Transition* n.º 50/*Ch'Indaba* n.º 1 (outubro de 1975-março de 1976), 99.

90. Asante, id.

91. Padmore, 122-129.

92. Geiss, 312.

canos, incluindo entre outros Peter Abrahams, da África do Sul; Peter Milliard, da Guiana; Makonnen, Padmore, Nkrumah, Kenyatta e James.⁹³

O Congresso de Manchester teve um tom radicalmente diferente dos anteriores. A composição dos delegados também o distinguiu: representantes da UNIA procediam da Jamaica, e a predominância de representantes operários deu ao Congresso um aspecto popular sem precedente:

A essa conferência vieram representantes de trabalhadores, operários, sindicatos, cooperativas, e outras organizações progressistas do Caribe, da África ocidental, austral, central e oriental. (...) A maioria dos sindicatos representados na conferência tinham sido formados só pouco antes ou durante a guerra, quando o sindicalismo foi reconhecido legalmente pela primeira vez por muitos governos coloniais britânicos como um meio de ajudar o esforço bélico. Eles conseguiram acumular uma boa quantidade de membros, e estavam trabalhando em íntima associação e relação amigável com os movimentos nacionalistas progressistas que lutavam pela independência.⁹⁴

O 5.º Congresso significou uma nova fase de militância e de participação popular no movimento pan-africano. O pan-africanismo deixava de ser o monopólio de uma pequena elite internacional.

A tensão entre os jovens mais radicais (Padmore, Nkrumah, James, Kenyatta) e os mais prudentes e conciliadores (DuBois, Danquah, Moody) deu ao *Desafio aos Poderes Coloniais* um tom ilusoriamente moderado:

Os delegados ao 5.º Congresso Pan-Africano acreditam na paz. (...) Mas se o mundo ocidental está resolvido a dominar a humanidade pela força, então os africanos, como recurso último, talvez terão de apelar para a força na tentativa de atingir a Liberdade, mesmo se a força os destruir, a eles e ao mundo.⁹⁵

93. Padmore, 133. Ver também Colin Legum, *Pan-Africanism: A Short Guide* (Londres, 1965) e Tom Mboya, *Freedom and After* (Londres, 1963).

94. Padmore, 132.

95. Em George Padmore, org., *History of the Pan-African Congress* (Londres, 1947), citado em Geiss, 407.

A *Declaração aos Operários, Agricultores e Intelectuais Coloniais*, redigida por Nkrumah, enfatizou a necessidade de organização política para a independência, utilizando-se greves, boicotes, e outras táticas não-violentas se possível; do contrário, preconizava-se o uso da violência. O tom desse documento ressalta:

a) Que desde a chegada das nações inglesa, francesa, belga e outras nações européias, na África ocidental, houve o retrocesso em vez do progresso, como resultado da sistemática espoliação praticada por esses poderes imperialistas alienígenas. As alegações de “parceria”, “tutela”, e “sistema de mandatos” não servem aos desejos políticos do povo da África ocidental.

b) Que a natureza democrática das instituições indígenas dos povos da África ocidental tem sido esmagada por leis e regulamentações arbitrárias e opressivas, e substituída pelos sistemas autocráticos inimigos dos desejos dos povos da África ocidental.

c) Que a introdução de reformas constitucionais nos territórios da África ocidental não é mais do que espúria tentativa da parte dos poderes imperialistas estrangeiros de continuar a escravidão política dos povos africanos.

d) Que a introdução do Governo Indireto não só é um instrumento de opressão como também uma intrusão contrária aos direitos dos governantes naturais africanos.

e) Que as divisões artificiais e fronteiras territoriais criadas pelas potências imperialistas são medidas deliberadas para obstruir a unidade política dos povos da África ocidental.⁹⁶

No Congresso fundou-se um Secretariado Nacional da África Ocidental, chefiado por Nkrumah, que exigia uma África ocidental independente, socialista e unida:

o imperialismo e a libertação colonial são dois pólos opostos irreconciliáveis; o compromisso entre eles é impossível. A morte de um é a vida do outro. (...) Os territórios conhecidos como

96. Em Padmore, 141.

a África ocidental “britânica”, a África ocidental “francesa”, a África ocidental “portuguesa”, o Congo “belga”, a África ocidental “espanhola” e a República da Libéria — todos reunidos para formar um país unido, é o que assinalamos como a África ocidental.⁹⁷

O Secretariado se opunha a “qualquer forma de nacionalismo reacionário, oportunismo ou reformismo nos assuntos que afetam o destino político e econômico da África ocidental”. Reivindicava:

- 1) A completa liquidação do sistema colonial;
- 2) A absoluta independência da África ocidental como um todo;
- 3) O direito dos povos em toda parte de organizar sindicatos, sociedades cooperativas, e outras organizações, sem as algemas do oficialismo imperialista;
- 4) A industrialização da África ocidental incluindo o conhecimento técnico e científico.⁹⁸

Em 1947, Nkrumah e Kenyatta já haviam retornado à África. Em 1957, a Costa do Ouro se tornou o país de Gana. A primeira declaração de Nkrumah como chefe de Estado foi que “a independência de Gana não tem sentido se não estiver ligada à libertação da África”.⁹⁹ No Quênia, desencadeou-se a luta guerrilheira do movimento Mau-Mau que conduziu à independência daquele país. Em 1958, a primeira Conferência de Todos os Povos Africanos realizou-se em Accra. Exceto George Padmore e W.E.B. DuBois, o elemento da diáspora africana esteve quase ausente, uma vez que se tratava de evento de estados africanos. Esta ocorrência suscitou um legado irônico e, como veremos no último capítulo, perigoso para o futuro do pan-africanismo, que não poderia manter seu rumo progressista enquanto fosse um monopólio governamental. Sintomático dessa ironia é o fato de que foi Padmore, junto com DuBois, que constituíram a força dinâ-

97. *The New African* (Londres: órgão do Secretariado Nacional da África Ocidental, março de 1946), 4, em Geiss, 412.

98. Id.

99. Em Geiss, 419.

mica organizadora do evento. DuBois, já com 91 anos, não pôde viajar a Accra, e sua mulher Shirley Graham DuBois apresentou o discurso profético e comovente que ele mandou ao conclave. A sua compreensão dos futuros problemas da África pós-independência se exemplifica nesse trecho:

O Ocidente oferece um compromisso, com o qual vocês precisam ter cuidado: permite a alguns dos líderes africanos mais esper-tos e menos escrupulosos se tornarem capitalistas parceiros dos espoliadores brancos, se por sua vez aqueles induzirem às massas da nação a pagar os terríveis custos. (...) Um grupo de capitalistas privados locais, mesmo sendo negros, nunca poderá libertar a África, simplesmente a venderá, numa nova escravidão, aos velhos senhores de ultramar. (...) Do outro lado, a tribo africana, da qual todos surgimos, foi comunística desde os seus co-megos. (...) Se a África se unir, será porque cada parte, cada nação, sacrificará um pouco da sua herança pelo bem comum do todo. É isso que significa a união; é isso que significa o pan-africanismo. É este o grande dilema com que se defronta hoje a África, com que todos nós nos defrontamos: entregar os direitos individuais às necessidades da Mãe África; entregar a independência tribal às necessidades da nação.¹⁰⁰

Observações finais

Histórica e conceitualmente, o pan-africanismo não pode ser reduzido a um dogma rígido definido por uma só das suas dimensões passadas. Sua formulação moderna deve utilizar as lições do passado, sintetizando pensamento e ação coerentes e atuais. Os conflitos e desacordos entre Garvey e DuBois, e outros, precisam ser superados, e os melhores elementos do ensino de todos devem ser fundidos num programa viável.

A prática pan-africana, devemos lembrar, vem evoluindo através de séculos; não se limita ao movimento dos Congressos Pan-Africanos deste século. Não se define pelas personalidades ou pelos aconteci-

100. DuBois, 309.

mentos do passado, e sim pelos definidores políticos, ativos e criativos do mundo africano de hoje.

A deficiência mais flagrante do pan-africanismo emergente dessa revisão histórica é a ausência de referência à América Central e do Sul, e a fraqueza relativa da ligação à África “portuguesa” e “espanhola”. O programa-esboço da Liga Universal para a Defesa da Raça Negra (em Paris), por exemplo, apelava para a participação de

todos os africanos e afro-americanos (exceto alguns em países latino-americanos porque nestes o preconceito foi vigorosamente suprimido), bem como as tribos negróides da Oceânia e da Índia.¹⁰¹

No livro de Padmore, se menciona o Brasil só uma vez, no contexto do colonialismo português, mas não há referência ao negro e nem ao racismo desse país.¹⁰² DuBois fala das inúmeras revoltas de escravos em Cuba, México, Santo Domingo, Peru e Brasil, mas não as liga com o pan-africanismo.¹⁰³ Marcus Garvey é o único líder histórico do pan-africanismo que deixa clara sua preocupação com a América Central e do Sul.

Tal situação constitui grave anomalia, porque esta área e estes povos negros formam um contingente íntegro e vital do mundo africano. Nos próximos capítulos, esboçaremos o papel deles no desenvolvimento da luta pan-africana e examinaremos a posição central do Brasil no panorama pan-africano.

101. Em Geiss, 311.

102. Padmore, 198, 437.

103. DuBois, 53, 61-62.

Capítulo 3

DIÁSPORA E LUTA ESQUECIDAS: AMÉRICA CENTRAL E DO SUL

Afro-América Pré-colombiana

A presença africana no novo mundo não começa com o tráfico escravo. A arte, os artefatos, e a arqueologia pré-colombianos revelam a face da África na América séculos antes que os europeus a “descobrissem”. Em San Agustín e Tierradentro (no interior sul da Colômbia) os traços, os símbolos, as técnicas artísticas e funerárias, bem como os caracteres somáticos africanos se evidenciam freqüentemente nos túmulos, nas estátuas, e nas urnas funerárias das culturas indígenas pré-colombianas. Tais artefatos pertencem a etapas de cerca de 600 anos antes de Cristo para cá.¹ Em Porto Rico, a antiga civilização Taína também apresenta, nas suas obras de arte, certas características de origem claramente africana. As civilizações olmeca, tolteca, asteca e maia no México, e a inca, no Peru, também revelam um contato íntimo e regular com os povos avançados da África: marinheiros, navegadores, comerciantes; homens e mulheres cultos que desempenhavam um papel integral na vida e nos tempos antigos da América. Estão retratados nas esculturas maciças de pedra dos olmecas, por volta de 800 a.C., nos objetos de terracota da mesoamérica maia primordial, e nas estátuas, nos painéis de pedra e murais do período pré-clássico e clássico, antes e depois da hegemonia tolteca.

Antes de 1862, o historiador mexicano Orozco y Berra declarou que havia de existir uma relação significativa entre os mexicanos e os

1. Luis Duque Gomez, *Reseña Arqueológica de San Agustín* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1963), 103-108, para as estimativas de data.

africanos do mundo antigo.² As mesmas gigantes cabeças negras de pedra, esculpidas pelos olmecas, que inspiraram esta afirmação, e a sofisticação da arte pré-colombiana em geral, levaram o historiador de arte Alexander von Wuthenau a embarcar num projeto de pesquisa pioneira, revelando uma “riqueza de testemunhos visíveis da presença pré-colombiana de africanos nas Américas”.³ A etnologia, a arqueologia e a antropologia contemporâneas confirmam esses achados. No Congresso Internacional de Americanistas (Barcelona, 1964), ficou claro que o único elemento de prova ainda inexistente era a descoberta de esqueletos negróides.⁴ Estes foram encontrados num túmulo natural das Ilhas Virgens, em fevereiro de 1975, por um time de arqueólogos do Instituto Smithsonian. Dois africanos haviam sido enterrados na terra de uma camada geológica datada de 1250 d.C. Preso à pulseira de um deles achava-se um vaso cerâmico do estilo caráiba, e os dentes mostravam uma “mutação dental característica das culturas africanas matinais”.⁵ Mesmo antes disso, porém, o craniologista Dr. Andrezej Wiercinski havia informado ao Congresso de Americanistas no México (setembro de 1974) que “alguns dos crânios de Tlatilco, Cerro de las Mesas e Monte Albán mostravam em diferentes pontos a clara prevalência do modelo total negróide”.⁶ Este fato confirmou a opinião de Frederick Peterson, que antes de 1959, baseado em exames de esqueletos, havia concluído que existia entre os anciãos da cultura pré-clássica maia “um substrato de características negróides que se misturou com os mágicos.”⁷

Peterson também examinou as implicações que trazia a frequência do aparecimento do famoso motivo do jaguar na arte olmeca. Para ele, “Este felino evidentemente provém de regiões tropicais e foi im-

2. M. Orozco y Berra, *Historia Antigua y de la Conquista de México* (México, 1880), 109, em Ivan van Sertima, *They Came Before Columbus* (Nova York: Random House, 1976), 24. Este livro será citado daqui por diante como Sertima.

3. Sertima, id., a respeito de Alexander von Wuthenau, *The Art of Terra-cotta Pottery in Pre-Columbian South and Central America* (Nova York: Crown, 1969).

4. Wuthenau, 96, em id., 25.

5. Sertima, 31. Ver *The Washington Post*, 29 de fevereiro de 1975, A17 e *The New York Times*, 4 de dezembro de 1975, 41.

6. Em Alexander von Wuthenau, *Unexpected Faces in Ancient America* (Nova York: Crown, 1975), 136, em id., 31.

7. Frederick Peterson, *Ancient Mexico* (Nova York: Putnam's Sons, 1959), em id., 31.

portado ao México”.⁸ O Popul Vuh, história/bíblia dos Quiche Maya, dá uma idéia donde possivelmente se originou quando fala do “povo negro que veio da nascente do sol”.⁹ O historiador mexicano Nicolás León mostra que as tradições de história oral dos mexicanos indígenas falam da “existência de negros e gigantes”, o que é significativo porque o africano é freqüentemente muito mais alto que o indígena americano. A história oral de origem maia diz que os primeiros habitantes do México eram negros.¹⁰ J. A. Jairazbhoy assinala a identidade entre várias deidades do submundo egípcio e do panteão olmeca, similitudes que vão demasiadamente além da coincidência para permitir ter-se evoluído independentemente um do outro. Ademais, o México, o Egito e o Peru antigos compartilham a mesma palavra, *Ra*, para o sol, e os hieróglifos mexicanos e egípcios para a palavra são iguais. O incenso sagrado chama-se *copal* no México antigo; no Egito é *kuphi*. O paraíso no Peru e no Egito antigos chamava-se *yaro*. Talvez mais fundamental seja o fato de que a cerimônia asteca e maia de arrancar o coração corresponde perfeitamente à mitológica representação do arrancar do coração aos inimigos do deus do sol, que se encontra na cultura egípcia do submundo.¹¹

A pedra fundamental da conexão africana está na Núbia e no Egito antigos, civilizações negro-africanas primordiais. A comparação das realizações pré-colombianas com as negro-egípcias revela uma evidente continuidade. Consideremos as famosas pirâmides-escadas maias e astecas de Teotihuacán, Tikal, Chitzen-Itzá, Uxmal, Cholula, e do Vale Chicama no norte do Peru (o Cerro Colorado):

O tipo encontrado na América... remonta possivelmente à antiga Babilônia e Egito. Também é conhecido pelo nome de ziggurat. (...) Entre as mais notáveis pirâmides-escadas egípcias estão a Pirâmide de Djoser em Saqqara (2750 a.C.), e a Pirâmide de Medum, construída para o faraó Sneferu (2700 a.C.). Não havia pirâmides na América antes do “período de contato” (800-680 a.C.). A primeira pirâmide, ou templo-escada, aparece em La Venta, o sítio das colossais cabeças negróides. (...) Muito abrupt-

8. Id.

9. R. A. Jairazbhoy, *Ancient Egyptians and Chinese in America* (Totowa: Rowman and Littlefield, 1974), 17.

10. Em J. A. Rogers, *Sex and Race*, I (Nova York, 1942), 270.

11. Cyrus Gordon, *Before Columbus* (Nova York: Crown, 1971), 135 e Jairazbhoy, supra n. 9, 20.

tamente, no período de contato, o ziggurat ... começa a aparecer na América, e não só é o desenho idêntico, mas, igual a seu protótipo presumível, se orienta pela posição da estrela-sol e é englobada por um precinto. Não só a forma e a função religiosas são iguais, mas também as relações espaciais e astronômicas.¹²

Esta sugestão de nenhuma forma subestima as enormes capacidades de desenho e engenharia dos povos originais americanos, que foram os autores e os construtores das formidáveis cidades pré-colombianas. O avanço científico das civilizações antigas americanas não se minimiza com a hipótese do intercâmbio e a comunicação com a África; por sinal, sua provável contribuição recíproca ao desenvolvimento das civilizações africanas, com as quais mantinham esse contato mútuo, constitui um campo de pesquisa que há de produzir frutos importantes.

A mumificação é outro liame comprovado. Em Palenque (México), na América do Norte, na Colômbia, e principalmente no Peru, as técnicas de mumificação utilizadas pelos indígenas são iguais às egípcias. O arqueólogo Prof. L. Ruetter analisou, já em 1915, a composição química das misturas de embalsamamento utilizadas no Peru, e viu que "as substâncias antisséticas são idênticas às utilizadas no Egito antigo".¹³ Em San Agustín e Tierradentro (Colômbia) as urnas funerárias constituem verdadeiras réplicas dos jarros de Horus no Egito; o mesmo fenômeno se registra no México. O esquema das cores cardeais usadas no Egito reaparece no México com exatidão.¹⁴

Esculturas de mulheres negras aparecem no período pré-clássico da América Central, mostrando o tipo racial negro-egípcio "com seu penteado, geografia facial e expressão peculiares", em perfeita reprodução da mãe de Tutankhamen, a rainha Tiy. O Egito, no entanto, também foi o berço e a fonte das culturas antigas e medievais da África subsaariana.¹⁵ Dessa maneira, os traços culturais provenientes da África ocidental, refletidos nas civilizações americanas, constituem uma ligação indireta e remota ao Egito. Divindades negras das culturas

centro-americanas trazem a típica barba-pera de Mali, por exemplo, e as orelhas furadas com grandes brincos de pedra, características do Senegal e do Gâmbia.¹⁶ Urnas funerárias de San Agustín são réplicas quase exatas da arte indígena Ashanti.

Entre as deidades negras reverenciadas pelas culturas antigas americanas estão o deus asteca Tezcatlipoca, cuja cor cerimonial era o preto, e Nualpilli deus dos joalheiros. Ek-chu-ah, o deus maia do caixeiro-viajante, é uma divindade maia negro-africana que apareceu na esteira da expedição mandinga do rei Abubakari II. Este navegador africano embarcou na costa do Senegâmbia em 1311, comandando uma frota de grandes navios, e atravessou a corrente das Canárias. O capitão de uma frota que havia viajado e voltado previamente descreveu essa corrente como "um rio no meio do mar".¹⁷ Pouco depois, surgiu entre os Toltecas de Yucatán a representação da cobra emplumada, Quetzalcoatl, "modelada num estrangeiro de pele negra", com o cabelo negro, barba preta e roupas brancas do estilo caracteristicamente africano-ocidental. Quetzalcoatl, por sinal, aparece em muitas formas, mudando com os complicados ciclos de tempo dos cálculos astronômicos maia e tolteca (o calendário maia, baseado nesses cálculos, é mais preciso do que o europeu).¹⁸ Abubakari II, o rei mandingo, chegou exatamente num ponto decisivo desses ciclos de tempo, como aconteceu também com Cortez quatro ciclos mais tarde.¹⁹ A representação de Quetzalcoatl como um rei mandingo, então, não é mais anômala dentro da cultura maia do que a sua representação posterior como um branco espanhol. Além disso, os astecas começaram na mesma época de Abubakari a venerar uma figura negra semelhante. As tradições peruanas contam "como homens negros provenientes do Oriente conseguiram penetrar as montanhas dos Andes",²⁰ no momento correspondente.

O pássaro Quetzal em si, misturado com o motivo da serpente como símbolo sagrado, lembra claramente o mito egípcio de Horus: sua cabeça de falcão representa o dia em que virou pássaro para matar

12. Sertima, 155.

13. Prof. L. Ruetter, *Bulletin et Mémoires de la Société d'Antropologie*, VI, n.º vi (Paris, 1915), 288, em id., 158. Ver também Donald MacKenzie, *Myths of Pre-Columbian America* (Londres: Gresham, 1924), 72, 79.

14. MacKenzie, id., 72, 79.

15. Sertima, 29 e Cheikh Anta Diop, *The Cultural Unity of Black Africa*, tradução de Présence Africaine (1963) (Chicago: Third World Press, 1978).

16. Sertima, 27.

17. Ibn Fadl Allah al Omari, *Masalik el Absar Fir Mamelik el Amsar*, tradução em francês por Gaudetroy (Paris, 1927), 61-63, em id., 25-27.

18. J. Eric Thompson, *The Rise and Fall of Maya Civilization* (Norman: U. of Oklahoma Press, 1966), esp. 162-189.

19. Sertima, 71, 79.

20. Harold Lawrence, "African Explorers in the New World", *The Crisis*, junho-julho de 1962, 321-332, em id., 26.

Set, assassino de Osíris, o qual assumira a forma de uma serpente. A unificação do Egito do Norte e do Sul está simbolizada no disco alado, representando junto com duas cobras interligadas as duas metades antigas da nação. Em San Agustín também, o pássaro e a serpente constituem motivos reiterados e sutilmente inter-relacionados.

Ivan van Sertima, o lingüista e antropólogo pioneiro que pesquisou, reuniu e interpretou esses dados e muitos outros, no seu importante tratado *Vieram antes de Colombo: a Presença Africana na América Antiga*, anota como a mitificação fútil dos “cientistas” europeus suprimiu essas verdades, como havia também erradicado a verdade do Egito negro-africano. Aponta as teorias infundadas de ideólogos euro-americanos que tentam explicar a conexão africana dizendo que os negros africanos viajaram às Américas como carregadores da bagagem de uma “gente superior”:

Para eles, antes e depois de Colombo, o negro continua mendigo na selvageria da história, um portador, um remador, um servil, um mercenário — o eterno e imutável escravo.²¹

Estes cientistas eliminam a possibilidade de uma presença africana, apesar da evidência objetiva, num estrato temporal onde encontram um prego, na presunção de que o negro africano não tinha a tecnologia necessária para fazê-lo na época pré-colombiana. Entretanto, a avançada tecnologia da África pré-colonial, não apenas nos famosos bronzes de Benin e Ife (Nigéria) mas 1600 anos antes de Cristo, na décima-oitava dinastia do Egito,²² patenteia a falsidade dessa premissa:

Por que um prego há de criar problemas insuperáveis para os africanos, cuja fundição de ferro data de 650 a.C., em Meroe, na Núbia, e de 200 a.C. em Nok, na Nigéria? Haveremos de acreditar que o africano ocidental da Idade Média, capaz de criar instrumentos de metal bastante refinados para executar uma cirurgia oftálmica no século XIII, fosse incapaz de fazer um prego?²³

21. Sertima, 28.

22. A. Lucas, *Ancient Egyptian Materials and Industries* (Londres: Edward Arnold, 1926). Encontraram-se instrumentos de ferro na Núbia que datavam da décima-segunda dinastia, ou seja, 400 anos antes de Tutankhamen.

23. Sertima, 263.

Semelhantemente, a presunção dos “scholars” arianos de que o africano não podia ter chegado às Américas, exceto como escravo, constitui puramente um produto anticientífico da ideologia do supremacismo branco:

Se este fosse realmente o caso, por que os olmecas erigiriam enormes monumentos a ele [o negro africano] os quais minimizam todas as outras figuras humanas das Américas? Por que algumas das representações negróides seriam veneradas entre os maias e os astecas como divindades? Por que os mais finos dos oleiros americanos esculpiriam retratos tão vívidos e poderosos desse homem desprezível? Podemos imaginar, nesse sentido, os brancos da África do Sul erigindo altares e templos aos lixeiros ou aos varredores das ruas de Pretória?²⁴

O mito de Colombo, “el descubridor”

No diário original de Colombo, o da Terceira Viagem, aprendemos que o rei de Portugal já havia ouvido falar da nova terra “além do continente da Ásia, ao sul ou ao sudeste”, mais ou menos na latitude da Guiné. Dom João fora informado da saída de barcos africanos do porto da Guiné, navegando para o oeste com mercadorias para fazer comércio nessa terra. Baseando-se nos fatos que lhe contaram sobre essas expedições, disse a Colombo em março de 1493 mais ou menos o seguinte:

Quero que se desenhe uma linha no mapa do mundo, do norte ao sul, de pólo a pólo. Esta linha deve ser colocada a 370 ligas ao oeste das ilhas do extremo ocidental de Cabo Verde. Que seja ela a divisão entre os dois reinos católicos. O que fique do lado ocidental da linha será para você e para a Espanha. O que fique do lado oriental da linha me tocará a mim e a Portugal.²⁵

24. Id., 28.

25. John Boyd Thacher, *Christopher Columbus, His Life, His Work, His Remains* (Nova York: Putnam's Sons, 1903), II, 379, em id., 6.

O rei, evidentemente, já estava convencido de que, ao lado oriental da linha que ele propunha, havia de existir uma grande e rica terra. Essa convicção tinha seus fundamentos nas histórias provenientes de navegadores e comerciantes da África ocidental, que vinham engajados há séculos num ativo intercâmbio com povos centro-americanos e sul-americanos. Sabemos que a Comissão de Tordesilhas, o grupo que redigiu o tratado incorporando a linha geográfica sugerida por Dom João, teve no espanhol Jaime Ferrer um dos seus conselheiros principais. Esse europeu, segundo suas próprias palavras, havia aprendido com amigos e conhecidos etíopes (africanos) muita geografia que revolucionava os conceitos europeus da época. Ferrer conhecia bem os africanos, com sua avançada tecnologia marítima, e não tinha motivo para duvidar do conhecimento deles. Fundamentado nas informações africanas, Ferrer já havia encorajado a Colombo e os soberanos espanhóis a respeito do projeto de procurar o novo continente no Oriente, onde dizia que

existem coisas grandes e preciosas, como pedras finas, ouro e especiarias, e drogas. (...) os habitantes são negros ou trigueiros. (...) quando sua Senhoria encontre tal povo, não faltará uma abundância de tais coisas.²⁶

O Tratado de Tordesilhas, assinado em 7 de junho de 1494, incorporou a linha reivindicada por Dom João, conhecida até hoje como a Linha de Tordesilhas.

O filho de Colombo, Fernando, quando mais tarde escreveu sua *História* sobre as aventuras do pai, deliberadamente omitiu a referência às discussões com Dom João em 1493 sobre a linha de Tordesilhas. Não estava inconsciente de que as convicções prévias deste sobre a existência de extensas terras dentro dela "poderia depois apresentar-se como evidência da descoberta anterior do continente americano".²⁷

Quando chegou ao Novo Mundo, nas ilhas que denominou "Espanhola" (hoje Haiti e a República Dominicana), Colombo verificou que as informações de Dom João eram corretas: os caríbas mostraram-lhe lanças, com pontas de metal, que haviam comprado de uma gente negra proveniente do Oriente. Disseram-lhe que essa gente negra

26. Id.

27. Sertima, 16.

denominava *gua-nin* ao metal do qual fazia as pontas das lanças. Colombo mandou aos soberanos uma amostra da liga para ser analisada na Espanha. O resultado foi uma prova definitiva: era de 18 partes de ouro, seis partes de prata, e oito partes de cobre, a mesma combinação utilizada na Guiné africana.²⁸ Outra prova se constitui na palavra com que nomearam o metal:

A origem da palavra *guanin* podemos encontrá-la nas línguas Mandê da África ocidental, através do Mandingo, Kabunga, Toronka, Kankanka, Bambara, Mandê e Vei. Em Vei, temos a forma da palavra *Ka-ni*, que, transliterada nas fonéticas nativas, daria *gua-nin*.²⁹

Mais tarde, na terceira viagem, agora atracando na costa do continente sul-americano, Colombo recebeu dos indígenas outro artigo do seu comércio com a África: *almaizars*, ou toucas e tangas guineanas. Numa carta de 5 de agosto de 1495, Colombo as descreve como

lenços de algodão muito simetricamente tecidos e trabalhados em cores iguais aos trazidos da Guiné, dos rios de Serra Leoa e sem nenhuma diferença.³⁰

Peter Martyr d'Anghera, o primeiro historiador da América, conta sobre a chegada dos espanhóis em Darien (o istmo entre a Colômbia e a América Central):

Os espanhóis encontraram negros nessa província. Moram só à distância de um dia de marcha de Quarequa e são bravos. (...) Acredita-se que piratas negros da Etiópia se estabeleceram nessas montanhas depois do naufrágio de seus navios.³¹

López de Gómara, em 1554, relatou que Balboa, chegando em Quarequa, encontrou uma comunidade indígena onde mantinham cativos

28. Thacher, supra n. 25, 380, e Leo Weiner, *Africa and the Discovery of America* (Chicago: Innes, 1922), I. Ver também Frederick Pohl, *Amerigo Vespucci, Pilot Major* (Nova York: Octagon, 1966). Id., 11-12.

29. Sertima, 12.

30. Thacher, supra n. 25, 392, em id., 14.

31. F. A. MacNutt, org. e tradutor, *De Orbo Novo: the Eight Decades of Peter Martyr d'Anghera* (Nova York, 1912), em id., 21-22.

de guerra africanos, descritos como “altos homens negros de aspecto militar”. Estes negros moravam perto, numa comunidade grande, e estavam constantemente em guerra com os índios. Estes últimos não sabiam, porém, donde vieram originalmente os negros.³² Fray Gregório Garcia, um padre dominicano que vivia no Peru na primeira metade do século XVI, diz que os primeiros africanos foram encontrados, pelos espanhóis, numa ilha localizada perto da costa de Cartagena.³³

Alphonse de Quatrefages, professor de antropologia do Museu de História Natural de Paris, identificou em 1905 a provável origem dessas populações:

Somente encontramos esses homens negros na América naqueles lugares banhados pela Kuroshio [a corrente pacífica conhecida como Corrente Negra] e pela corrente equatorial do Atlântico ou suas divisões. (...) É evidente que os elementos negros mais ou menos puros foram trazidos da África por algum acidente no alto-mar.³⁴

Ivan van Sertima mostra em detalhe a evidência histórica de que essas travessias do Atlântico não eram necessariamente apenas “acidentes”. A tecnologia marítima antiga dos africanos, proveniente do Egito, era plenamente capaz de atravessar o Atlântico. Esta capacidade não se deve aos fenícios ou a outro conhecimento emprestado, porque os egípcios construíam barcos desse tipo mesmo nos tempos pré-dinásticos. Na verdade, os fenícios copiaram o navio bélico egípcio, que havia-se desenvolvido antes de 1194 a.C.; dos fenícios, passou para os gregos e os romanos.³⁵

A verdade é que os antigos africanos estavam avançados e desenvolvidos na prática da navegação e do comércio mundial, tendo “descoberto” a América séculos antes que Colombo tivesse visto um navio. A única razão pela qual essa idéia parece ser escandalosa está na arrogância cultural européia, baseada na distorção eurocentrista da verdade histórica e antropológica. A contribuição de cientistas da qualidade de Ivan van Sertima está destinada a abrir novos horizontes

nesse campo. O pequeno esboço que fizemos aqui, resumindo alguns dos dados fornecidos por ele e outros pesquisadores, representa só uma diminuta fração da evidência apoiando a tese da longa e ativa presença africana pré-colombiana nas Américas. Junto com as contribuições de independentes pesquisadores africanos e afro-americanos como Cheikh Anta Diop, Chancellor Williams, Theophile Obenga, e outros, o trabalho de Sertima e seus colegas formará a base de um grande legado de escolaridade africana e negra, livre do chauvinismo europeu, que introduzirá uma nova era ao conhecimento da herança humana mundial.

Linchamento étnico e ideologia de dominação

As imagens oficiais dos países modernos latino-americanos transformaram o negro em objeto de uma campanha deliberada visando erradicá-lo da cena contemporânea e histórica nacional. Este processo de erradicação do negro (e do índio), denominado “mestizaje”, “branqueamento” ou “mulatização”, constitui a base ideológica do mítico “não-racismo” ibérico promovido oficialmente tanto pelos espanhóis quanto pelos portugueses nas Américas como instrumento de mistificação e de dominação dos povos não-brancos.³⁶ Sem dúvida, essa ideologia de arianização atingiu seu auge no Brasil. A formulação brasileira, no entanto, pode ser generalizada ao descrever as linhas gerais dos sistemas vigentes no resto das Américas, inclusive o Caribe: Marcus Garvey e Frantz Fanon, por exemplo, descrevem nitidamente sua operação na Jamaica e Martinica.³⁷

O principal chavão dessa ideologia está na mestiçagem, eterna justificativa da imagem de paraíso racial que o Brasil compartilha com as sociedades dominadas por hispânicos no resto da América “latina”. Citam-se a mistura de raças, bem como a contínua vitalidade da cul-

32. López de Gómara, *Historia de México* (Anvers, 1554), em id., 21.

33. Wuthenau, supra n. 3, 167.

34. Alphonse de Quatrefages, *The Human Species* (Nova York: Appleton, 1905), 200-203, em id., 23.

35. Sertima, 60.

36. Abdias do Nascimento, *O Genocídio do Negro Brasileiro* (Rio: Paz e Terra, 1978), e obras citadas por ele. Richard L. Jackson, “Mestizaje vs. Black Identity: the Color Crisis in Latin America”, *Black World* (Chicago, julho de 1975).

37. *The Philosophy and Opinions of Marcus Garvey*, org. por Amy Jacques Garvey (Nova York: Atheneum, 1969). Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, tradução de Haakon Chevalier (Nova York: Grove Press, 1969).

tura religiosa africana, como “provas” da posição supostamente privilegiada dos escravos sul-americanos e seus descendentes, comparada com a do negro nos Estados Unidos, onde, aparentemente, os latinos acreditam que não há mulatos.

Um exemplo das noções tradicionais da mestiçagem, assombrosamente ingênuas e simplistas (ou talvez maliciosas), vigentes entre as elites sul-americanas, se encontra num ensaio do antigo adido cultural da embaixada brasileira em Paris, Guilherme Figueiredo, irmão do presidente-general do atual governo militar. O autor repete seis ou sete vezes, com a facilidade jubilosa de quem afirma que o mundo é redondo, frases como esta: “a miscigenação impediu os problemas de discriminação racial [no Brasil].”³⁸ Constantemente iguala “a miscigenação e o desconhecimento de prejuízos raciais”.³⁹ Retrata o Brasil como “um país multi-racial e sem conflitos raciais”⁴⁰ como se um fosse a inevitável consequência do outro. Da mesma forma, fala da “formação anti-racista do Brasil, sua miscigenação”.⁴¹ Diz que no Brasil há uma sociedade “composta de brancos, negros e mestiços, até agora livre do problema racial”.⁴² Em vista das incontáveis guerras e revoltas do negro brasileiro, antes e depois da abolição, que esboçaremos brevemente neste e no quinto capítulo, tais afirmações se tornam puramente cômicas.

Negros norte-americanos unanimemente se divertem à comparação que faz Figueiredo da população “mestiça” brasileira com a “negra pura” norte-americana: enfatiza ele a absurda alegação de que nos Estados Unidos temos “25 milhões, sem mescla quase, quase puros”.⁴³ Noutra oportunidade assinala os “25 milhões de negros quase sempre puros” que presumivelmente habitam nos Estados Unidos.⁴⁴ O que não tem graça, porém, é que esta fantasia oficial brasileira, junto com as prévias afirmações, se propagavam num Seminário Internacional

38. Guilherme Figueiredo, “Apartheid, a discriminação racial e o colonialismo na África austral” (relatório do Delegado Brasileiro ao Ministro de Estado das Relações Exteriores do Brasil sobre sua participação no Seminário Internacional sobre o Apartheid, a Discriminação Racial e o Colonialismo, Kitwe-Lusaka, Zâmbia, 24 de julho a 4 de agosto de 1967), em *Brasil, África e Portugal* (Rio: Tempo Brasileiro, 38/39, 1975), 58.

39. Id., 33.

40. Id., 29.

41. Id., 51.

42. Id., 35.

43. Id., 38.

44. Id., 57.

sobre o Apartheid, a Discriminação Racial e o Colonialismo, realizado em Zâmbia, visando apresentar o Brasil ao mundo africano como país não-racista e como paraíso de relações raciais.

Não há nenhuma correlação necessária entre relações sexuais inter-raciais e uma suposta falta de preconceito. O próprio aparteidismo produziu uma enorme população de mestiços, chamados os “coloureds”, que constitui toda uma casta racial na África do Sul. Esta casta se formou, obviamente, através do cruzamento entre as raças, ou seja, a famosa mestiçagem. Nos Estados Unidos, igualmente, a população mestiça é enorme, constituindo a grande maioria da população negra.

Na América do Sul, da mesma forma que na África do Sul ou na América do Norte, o ato sexual entre branco dominador e negra conquistada constitui traço fundamental do racismo: um instrumento de dominação por si mesmo. Sua origem social está no estupro violento da mulher africana pelo senhor escravista, e a sistemática prostituição da primeira para o lucro do segundo.⁴⁵ Mais profundamente, encontra-se na tendência bélica, universal entre as sociedades patriarcais, de estuprar as mulheres de povos derrotados, como elemento rotineiro da pilhagem consequente à conquista.

O aspecto político do estupro no contexto bélico, como ato de dominação, foi amplamente ilustrado no Vietnã, assim como em Angola, em toda a brutalidade das guerras imperialistas.⁴⁶ Destaca-se no contexto da vida cotidiana da civilização patriarcal atual no Ocidente, na violência sexual doméstica e na tortura de esposas, aceita como normal e sadia. Também se evidencia na crescente taxa generalizada de estupros e de agressão sexual depois da deflagração do chamado movimento feminista, refletindo a tentativa de reafirmação masculina de domínio político, desafiado por tal movimento.

Vale dizer que a política do estupro tem um aspecto complementar no sentido da dominação racial: o homem negro é a vítima fácil de falsas acusações (com a consequente prisão e/ou tortura) de violações à mulher branca.⁴⁷

45. Gilberto Freyre, *Casa-Grande e Senzala*, 13.^a edição, II (Rio: José Olympio Editora, 1966). Nascimento, supra n. 36.

46. Arlene Eisen Bergman, *Women of Vietnam* (San Francisco: People's Press, 1974), 60-80. Susan Brownmiller, *Against Our Will: Men, Women and Rape* (Nova York: Simon and Schuster, 1975).

47. Brownmiller, id. “Kenneth Johnson and the Politics of Rape”, *New American Movement Journal* (Buffalo, outubro de 1976). Abdias do Nascimento, entrevistas e *Sortilégio* (Rio: TEN, 1960).

O estupro, expressão e afirmação de relações de poder entre senhor e escravo, não constitui fenômeno exclusivamente latino: foi uma realidade sistemática também nos tempos coloniais dos Estados Unidos. Maulana Ron Karenga observa que

o estupro não era simplesmente um ato sexual e pessoal contra a mulher negra, mas um contínuo terrorismo para dar lições concretas, para demonstrar a vulnerabilidade da mulher negra, a impotência do homem negro, e assim, a vulnerabilidade e a impotência da comunidade negra como um todo.⁴⁸

A sociedade patriarcal brasileira, e seus expoentes acadêmicos, da mesma forma que os do mundo hispano-americano, no entanto conseguiram edificar uma mistificação do estupro, infelizmente eficaz, que o apresenta como símbolo de relações raciais harmoniosas. Pierre Verger, por exemplo, nos informa loquazmente que os meninos brancos, filhos do senhor,

experimentavam sua iniciação sexual com as garotas de cor trabalhando na casa grande ou nos canaviais, assim infundindo elementos de atração sensual e compreensão com o que se escolheu chamar de pessoas de raças diferentes.⁴⁹

Se Verger “escolheu” chamar as mulheres africanas de “pessoas de outra raça”, elas não tiveram a oportunidade de se manifestar nesse sentido quando foram arrancadas da sua terra natal, trazidas à força para terras alheias, e vitimadas pela agressão sexual do opressor, tudo isto sob a justificação de que pertenciam a uma “raça inferior”. Com essa declaração, Verger exemplifica a idéia do estupro como sintoma de uma relação saudável e feliz entre os seres humanos. Esse conceito se baseia, evidentemente, no preceito básico das sociedades patriarcais, de que “as mulheres gostam da coisa, de qualquer maneira que ve-

48. Maulana Ron Karenga, “Afro-American Nationalism: Social Strategy and Struggle for Community”, comunicação apresentada no Simpósio, Festac '77 (Lagos, 1977), 110-111. Ver também Karenga, “In Love and Struggle: Toward a Greater Togetherness”, *The Black Scholar*, 6 (março de 1975), 20.

49. Pierre Verger, “The Role of African Religion in the Valorization of Brazilians of African Descent”, trabalho apresentado no Seminário para o Corpo Docente, Universidade de Ife (Ile-Ife, mimeo, fevereiro de 1977), 10.

nha”, racionalização milenar da violência sexual como instrumento c sintoma de dominação.

Contrariamente ao axioma central da ideologia latina da miscigenação, a mistura de raças nos Estados Unidos prevaleceu tanto quanto na América Central e do Sul: o sociólogo francês Daniel Guérin fez a estimativa, bem apoiada nos dados, de que mais de 80% da população negra norte-americana é constituída de mulatos.⁵⁰ Tal conclusão se confirma em 1978, pelo mulato norte-americano Orde Coombs:

O negro norte-americano tem-se tornado tão diluído e bastardizado... que é raro ver um de aparência cem por cento africana. Conservativamente, estima-se que mais de três quartos dos negros nos Estados Unidos têm ancestrais brancos.⁵¹

Outro símbolo da chamada democracia racial latino-americana é a mulata, aparentemente concebida como objeto de um desejo ou um prazer cultivado exclusivamente pelo branco latino. Contudo, a verdade é outra: a mulata constituiu-e constitui “um objeto sexual preferido também nos Estados Unidos, famosa pela sua beleza e ardor”.⁵² A mulata clara, denominada em inglês a “high-yaller woman” (moça alta-amarela), “tem sido sempre valorizada como amante entre os homens brancos.”⁵³ Essa idealização da mulata se apresenta da mesma forma nas duas sociedades patriarcais: não numa alta taxa de “intercasamento”, mito já definitivamente desmentido com referência à América Latina,⁵⁴ mas na objetivação e exploração sexual da mulher negra. Nas palavras de Lélia González:

50. Em Abdias do Nascimento, *O Negro Revoltado* (Rio: GRD, 1968), 46.

51. Orde Coombs, “Mulatto Pride”, *New York Magazine* (26 de junho de 1978), 33-37.

52. Carl N. Degler, *Neither Black nor White* (Nova York: McMillan, 1971), 190.

53. Coombs, supra n. 51, 37.

54. Guerreiro Ramos, pesquisa realizada para o Departamento Administrativo do Serviço Público (DASP), *A Manhã* (Rio, 4 de julho de 1948): 77,4% dos entrevistados não aceitariam o casamento com negro ou negra; 54,7% rejeitariam o casamento com mulato ou mulata. Em Nascimento, supra n. 50, 25. Florestan Fernandes, *A Integração do Negro na Sociedade de Classes* (São Paulo, 1965), 133; Octavio Ianni, *Raças e Classes Sociais no Brasil*, 2.ª edição (Rio: Civilização Brasileira, 1972), 124.

Já o termo “mulata” implica na forma mais sofisticada de reificação: ela é denominada “produto de exportação”, ou seja, objeto a ser consumido pelos turistas e pelos nacionais burgueses. Temos aqui a enganosa oferta de um pseudomercado de trabalho que funciona como um funil e que, em última instância, determina um alto grau de alienação.⁵⁵

A hierarquia social da pigmentação tampouco constitui fenômeno exclusivamente latino. Nos Estados Unidos, a estética da brancura opera para criar uma estratificação de prestígio baseado nos matizes da epiderme. Carl N. Degler nos lembra que “os mais educados, os mais qualificados, e os mais ricos da população de cor [norte-americana] são os mulatos.”⁵⁶ Entre os milhares de exemplos de mulatos norte-americanos que subiram na escala sócio-econômica estão Adam Clayton Powell, Walter White, Roy Wilkins, W.E.B. DuBois, Charles Rangel e Patricia Harris. A diferença ideológica, segundo Degler, está no fato de que estes não se aproveitaram da sua cor mais clara para distanciar-se de suas famílias e de sua comunidade. Degler falha na sua implícita teorização de que este seja sempre o caso. Existem muitos mulatos que o fazem. Aqui se registra a grande função do mulatismo, o qual está em ascendência nos Estados Unidos pós-integracionista dos últimos anos, com a vigência do liberalismo “não-racista” (ver capítulo 1). Recentemente, publicou-se um artigo na eminente revista *New York*, contendo uma auto-afirmação dos mulatos, rejeitando sua classificação como negros e proclamando uma nova era de “Orgulho Mulato”:

Não mais aspirantes a ser brancos, nem pressionados para provar sua negritude, os mulatos de hoje se vêm como um povo novo.⁵⁷

Eis uma ilustração gráfica da função social do mulatismo, latino ou norte-americano: a de dissociar o negro claro de sua comunidade e de

55. Lélia González, “Cultura, Etnicidade e Trabalho: Efeitos Lingüísticos e Políticos da Exploração da Mulher”, comunicação apresentada à oitava Reunião Nacional da LASA (Pittsburgh, 1979), 21-22.

56. Degler, supra n. 52, 182. Toni Cade, org., *The Black Woman: an Anthology* (Nova York: New American Library, 1970). Katherine Dunham, *A Touch of Innocence* (Nova York: Harcourt, Brace, 1959).

57. Em Coombs, supra n. 52, 33.

sua gente, semeando a desunião e minando o potencial de revolta da comunidade negra. Na observação de Shawna Maglangbayan:

Etnicamente falando, o supremacismo branco tem sido sempre a causa de cisões no mundo negro, lançando o negro de cabelo liso contra o negro de cabelo encaracolado; colocando o negro de nariz afilado contra o negro de nariz chato; opondo o negro de origem africana ao de origem asiática; e finalmente, indispõdo o negro das Américas contra o da África e da Ásia. Não há limite às divisões patrocinadas pelo supremacismo branco no mundo negro.⁵⁸

Vale a pena examinar aqui outro aspecto da errônea comparação com os Estados Unidos que caracteriza a ideologia do não racismo latino-americano: os estereótipos clássicos da benigna sociedade colonial sul-americana, apresentados como contraste com o que se supõe tenha sido uma cultura de ódio nos Estados Unidos. Temos o Pai Tomás, com seu riso fácil, ensinando a tocar violão aos filhinhos brancos do fazendeiro; a Mãe Preta amamentando o neném europeu; a bela mulata de fácil acesso sexual, e o molequinho esperto capaz de conseguir do generoso senhor branco o que quiser.

Aparentemente os latinos não estão conscientes da existência da *Aunt Jemima*, do *Uncle Tom*, ou da *Black Mammy* da cultura escravista do sul dos Estados Unidos, porque citam os mesmos fenômenos como se fossem coisas exclusivamente sul-americanas. Entretanto, a civilização norte-americana, com todo seu racismo aberto, cultivou os mesmos quadros fantasiosos de harmonia racial para justificar o escravismo. Na literatura colonial e nos textos escolares infantis se retratam negras felizes, ninando e cuidando carinhosamente de crianças brancas; as mulheres brancas coloniais tinham o mesmo distanciamento e falta de contato com seus filhos que as brasileiras ou cubanas. Negros sorridentes cantam e dançam com igual alegria junto com “*da Massa's chillun*” (os filhos do senhor). Soldados negros lutaram a favor da Confederação Sulista na Guerra Civil, e os famosos *minstrels* são invocados como prova da feliz integração nos palcos e salões de baile antes da guerra. Os famosos contos de *Br'er Rabbit* (Irmão Coelho) e muitos outros, originados na cultura e folclore africanos, bem como

58. Shawna Maglangbayan, *Garvey, Lumumba, Malcolm: Black Nationalist Separatists* (Chicago: Third World Press, 1972), 33.

a "soul food", culinária africana incorporada à tradição gastronômica norte-americana, foram transmitidos à cultura dominante através da mãe preta, ou *Black Mammy*, que os inculcou na criança branca ao tempo da colonização. Os bailes dos "octoroons" de Nova Orleans testemunhavam a grande atração que a mulata, a "high-yaller woman", constituía para os sulistas, que na adolescência provavelmente haviam "experimentado sua iniciação sexual" com as garotas negras da casa grande ou dos canaviais.⁵⁹ Nos Estados Unidos, enfim, prevaleceu a mesma mitologia escravista do humilde serviçal feliz que tanto alimentou a ideologia do racismo na América do Sul.

Em correlação com a presunção de uma diferenciação com os Estados Unidos, necessariamente significando a ausência do racismo, temos o raciocínio igualmente duvidoso de que se a cultura africana persistiu na América Latina, esta há de ser, *ipso facto*, não racista. Típico exemplo se revela no seguinte trecho de autoria de Pierre Verger:

O papel destacado exercido pela religião africana no sentido de dar aos descendentes africanos um *status* social aceitável [sic] não pode ser subestimado. (...) Como pode o negro protestar contra o branco se ele o vê humildemente ajoelhado diante da Ialorixá negra para pedir a bênção e assistindo às danças dos orixás com todo o respeito devido a eles? (...) Aqui, é a pessoa escura que domina a clara.⁶⁰

Outro pesquisador das religiões africanas no Brasil, Roger Bastide, que também testemunhou as ocorrências nos terreiros de Candomblé, não se deixou enganar com tal mitologia. Entendeu o sutil racismo expresso nas afirmações tipo Verger, e denunciou a

ideologia dominante imposta sobre o negro pelo branco para melhor assegurar seu domínio: a do progressivo branqueamento, ou *arianização* da população. (...) [A peça *Anjo Negro*, de

59. Ver Degler, supra n. 52, e o famoso romance *Gone with the Wind*, mais tarde um filme de Hollywood. Estes estereótipos permeiam os filmes da época de ouro de Hollywood. Ver também Doris E. Abramson, *Negro Playwrights in the American Theater, 1925-1959* (Nova York: Columbia University Press, 1967).

60. Verger, supra n. 49, 15.

Nelson Rodrigues], penetra mais fundo na revelação dessa ideologia que criticamos porque não é mais do que uma forma hipócrita do genocídio.⁶¹

Joan Dassin também penetra a hipocrisia do mito do não-racismo latino, no caso brasileiro do século XIX:

por volta de 1840, os românticos fizeram do indianismo um capricho nacional. E da mesma maneira como essa idealização disfarçava a destruição inegável do índio (...) a exaltação da influência africana omitia, convenientemente, menções à escravidão negra no país. Pior ainda, o indianismo era muitas vezes invocado para esconder o preconceito contra o negro. Se o nobre selvagem se tornava um mito popular na Europa, o mesmo não ocorria com o negro, a quem não se podia atribuir dignidade.⁶²

Entretanto, não são os pesquisadores estrangeiros que têm a opinião definitiva. Os negros brasileiros têm-se manifestado, como também os da América espanhola. Sebastião Rodrigues Alves, psicólogo social e defensor incansável de seu povo, descreve "a falsidade da proclamada democracia racial ou multi-racial" e a contínua luta do negro brasileiro contra o racismo:

A reação do negro frente à discriminação visível e invisível contra sua humanidade, naqueles anos de luta e de afirmação, devia-se manifestar de acordo com a forma em que a discriminação o agredia. Primeiro era a agressão econômica (...) Havia, e há, áreas desse mercado de trabalho onde o negro não tinha e não tem acesso, salvo aos lugares inferiores. Consumava-se o efeito do subconsciente culposos, o negro era para servir. Havia, e há, o que poderíamos chamar discriminação ornamental, bastando uma pele escura para não entrar em certos lugares. O negro, manutido graciosamente, de escravo passou a pária social, submetido

61. Roger Bastide, "Introduction", em Abdias do Nascimento, org., *Three Black Brazilian Plays*, tradução de Elisa Larkin Nascimento (não publicado), 18-20.

62. Joan Dassin, *Política e Poesia em Mário de Andrade* (São Paulo: Duas Cidades, 1978), 77.

a outra mais terrível exploração, fundada na abolição de sua memória.⁶³

Lélia González expõe o mito da democracia racial como elemento da estrutura de dominação racial do negro brasileiro:

Tais contradições remete-nos ao mito da democracia racial enquanto modo de representação/discurso que encobre a trágica realidade vivida pelo negro no Brasil. Na medida em que somos todos iguais perante a lei e que o negro é “um cidadão igual aos outros”, graças à lei áurea, nosso país é o grande exemplo da harmonia inter-racial a ser seguido por aqueles entre os quais a discriminação racial é declarada. Com isso, o grupo racial dominante justifica sua indiferença e sua ignorância com relação ao grupo negro. Se o negro não ascendeu socialmente e se não participa com maior efetividade nos processos políticos, sociais, econômicos e culturais, o único culpado é ele próprio. Dadas as suas características de “preguiça”, “irresponsabilidade”, “alcoolismo”, “infantilidade” etc., ele só pode desempenhar, naturalmente, os papéis sociais mais inferiores. O interessante a se ressaltar, nessas formas racionalizadas da dominação/opressão racial, é que até as correntes ditas progressistas também refletem, no seu economicismo reducionista, o mesmo processo de interpretação etnocêntrica.⁶⁴

Para os propósitos deste livro, o importante é assinalar que o efeito mais singular dessa ideologia, talvez, tenha sido sua eficácia em isolar os povos afro-sul-americanos do contexto e da luta pan-africanas. É por isso que sua denúncia constitui o primeiro passo para a luta negra nessa área. Ficará evidente que as relações etno-sexuais menos sólidas produziram uma forma diferente de racismo comparado com os Estados Unidos ou a África do Sul, e não uma ausência de idêntico fenômeno. A determinação do *status* social baseada na pigmentação não evitou a segregação, mas mudou a sua natureza. A contínua vigência do mito da democracia racial latino-americana con-

63. Sebastião Rodrigues Alves, “Somos todos iguais perante a lei”, comunicação apresentada no 1.º Congresso de Cultura Negra nas Américas (Calí, agosto de 1977), 10.

64. González, supra n. 55, 15.

tribui para perpetuar a servidão e a dominação dos povos negros da região.

A África na América do Sul e as origens mundiais do pan-africanismo

A ideologia arianista da branqueação torna muito difícil a obtenção de dados demográficos fidedignos sobre a presença negra na América Central e do Sul. É fácil documentar que, na maioria dos países latinos, nos tempos coloniais e até o começo desse século, a população dos escravos africanos e seus descendentes excedia a dos europeus. No Chile, por exemplo, entre 1540 e 1620, os negros somavam muito mais do que os brancos.⁶⁵ Buenos Aires, no século XIX, possuía mais de um terço negro em sua população.⁶⁶ Na Venezuela, no momento da independência, havia 200.000 europeus e 406.000 africanos; em Cuba, em 1840, “a população negra chegou a sobrepujar a branca, a nativa e a espanhola.”⁶⁷ A Colômbia também tinha maioria negra, somando, em 1778 e 1823 respectivamente, 55,6% e 63% da população. De acordo com os dados de Vergara e Velasco, em 1901 negros e mulattos somavam 80% da população colombiana.⁶⁸ Gonzalo Aguirre Beltrán, eminente historiador mexicano, diz que a população africana do México em 1570 chegava a 20.569, dos quais 2.000 moravam em comunidades livres chamadas *cimarrones*.⁶⁹ Já em 1553, a predominância do elemento negro insubmisso no México alarmava o vice-rei Luís de Velasco:

65. Rolando Mellafe, *La Introducción de la Esclavitud Negra en Chile* (Santiago de Chile: Universitaria, 1959), 252, em Carlos M. Rama, *Los Afro-Uruguayos* (Montevideo: El Siglo Ilustrado, 1967), 15.

66. José Ingenieros, *Sociología Argentina* (Buenos Aires: Editorial Losada), em id., 15.

67. Nicolás Guillén, “Nación y mestizaje”, *Casa de las Américas*, número especial dedicado ao tema “África en América”, n.º 36-37 (1966), 70-75.

68. “The Racial Composition of the Population of Colombia”, *Journal of Inter-American Studies*, VIII, n.º 2 (abril de 1966), 213-235.

69. Em José Luciano Franco, *La Diáspora Africana en el Nuevo Mundo* (La Habana: Ed. Ciencias Sociales, 1975), 415. Este livro será citado daqui por diante como Franco.

Esta terra está tão cheia de negros e mestiços que excedem os espanhóis em quantidade grande, e todos desejam comprar sua liberdade com as vidas do seus senhores.⁷⁰

O processo de linchamento étnico, através da combinação de uma maciça imigração de europeus com a imposição da ideologia da mestiçagem socialmente compulsória, atingiu profundamente vários países, a exemplo do Chile, México, Argentina, Paraguai e Uruguai, cujas populações majoritárias negras se reduziram quase totalmente. Em Porto Rico, Cuba e a República Dominicana, o contingente negro continua progressivamente a desaparecer.⁷¹

A formulação intelectual da estratégia do branqueamento como solução para o “problema do negro” atingiu seu auge no começo do presente século.⁷² Entretanto, advogados muito anteriores do linchamento étnico se encontram em figuras como um Fray Alonso de Sandoval, tido como defensor dos escravos, segundo escrevia em 1627. Para ele, o fim do tráfico escravo era necessário como primeiro passo para começar o processo de branqueamento.⁷³ José Antônio Saco, famoso historiador cubano e autoridade sobre escravidão, estava igualmente desejoso de ver uma Cuba branca: “Só temos um remédio: branquear, branquear, branquear, e então fazer-nos respeitáveis.”⁷⁴

Mais recentemente, condena-se o racismo aberto, e a ideologia do branqueamento tem sido articulada de uma forma mais sutil, a do ideal da chamada “sociedade sem raças”. O ideal ainda é o branqueamento; apenas tem um exterior suavizado. O eufemismo da “mulatização” substituiu o branqueamento como slogan ostensivo, para

70. Em David M. Davidson, “Negro Slave Control and Resistance in Colonial Mexico, 1519-1650”, em Richard Price, org., *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas* (Nova York: Anchor, 1973), 91.

71. Jackson, supra n. 36, e obras citadas por ele. Este artigo será citado daqui por diante como Jackson.

72. Ver o capítulo 2, n. 47-57, e texto acompanhante.

73. Fray Alonso de Sandoval, *De Instauranda Aethiopia Salute: El mundo de la esclavitud negra en América* (Sevilha, 1627, reeditado em Bogotá, Empresa Nacional, 1956), em id., 7.

74. Em Fernando Ortiz, “José Saco y sus ideas”, *Revista Bimestre Cubana*, n.º 2 (1929), 40-45, em id., 7.

75. Gilberto Freyre levou este processo da eufemização às últimas consequências, com suas teorias de “metarraça”, e “morenidade”, em “Aspectos da influência africana no Brasil”, *Cultura*, n.º 23 (Brasília: Ministério da Educação e Cultura, outubro-dezembro de 1976), 6-19.

melhor mascarar as bases racistas dessa ideologia. As relações de poder não se alteram, entretanto: o negro “mulatizado” continua dominado e oprimido.

O objetivo do ideal do branqueamento, como sabemos, é a minimização da presença negra. Um dos meios mais eficazes de efetivar isto está na distorção, supressão ou ilegalidade dos dados demográficos, já diluídos pela mulatização psicológica da identidade negra (o negro se classifica antes como “mulato” ou “mestiço” que como negro). No caso do Brasil e Colômbia, os governos acabaram com o recenseamento das categorias raciais. Observa um demógrafo sobre o resultado:

Os três mais recentes censos da Colômbia evitaram completamente a classificação racial ou de cor. (...) De centenas de famílias ao redor do Rio Cauca, na parte sul do departamento do Vale do Cauca, e na porção nortista do departamento do Cauca, [o observador] anota que os negros e mulatos formam a maioria da população; se visita o úmido e nublado Chocó, ou desce para o Vale do Patía em Nariño, ou viaja nas planícies de Bolívar ou sobe o Rio Sinú, certamente ele concluirá que os elementos negróides predominam na população; e se estuda a densamente habitada Zona de Bananas em Magdalena ou se encontra num dos inúmeros povoados pequenos e remotos nas florestas do outro lado das montanhas de Santa Marta, ele saberá que a maioria da população nessas partes é de descendência negra. Mas em todos esses casos... ele não terá nenhum dado quantitativo compreensivo no qual apoiar suas conclusões.⁷⁶

As estatísticas existentes mostram um evidente declínio na população negra da Colômbia⁷⁷ (ver tabela 1 na página seguinte).

A precariedade e tendenciosidade ideológica emergem claramente nesses dados. Nas estatísticas de James, por exemplo, nota-se o efeito de introduzir a categoria “mestiça”. Em 1941, o grupo branco abruptamente diminui, depois restaurado milagrosamente nos números de Camacho-Leyva, como resultado do branqueamento — ou da manipulação da categoria “mestiça”? A classificação “mestiça” de James deflaciona o grupo negro de 63 a 30 por cento. Igualmente assom-

76. Supra n. 53, 213-214.

77. Id., 215-216.

brosa é a diminuição dos índios, numa taxa de 90%, nos dados de Camacho-Leyva. Serão virtualmente erradicados no decorrer de vinte anos.

TABELA 1
(Porcentagens)

Fonte	Ano	Branços	Negros, Zambos e Mulatos	Índios	Mestiços
Vergara & Velasco	1810	20,5	63,7	15,9	—
Vergara & Velasco	1901	12,0	80,0	8,0	—
Censo	1912	32,5	58,9	8,6	—
Censo	1918	28,1	63,2	8,7	—
James	1941	10,0	30,0	10,0	50,0
Camacho-Leyva	1962	20,0	21,0	1,0	58,0
Banco de la República	1963	20,0	30,0	2,2	47,8

Na mesma fonte donde tiramos essa tabela, há também uma série de dados provenientes do Bureau Governamental de Informações, entidade oficial interessada em retratar a Colômbia como país ario-hispânico diante do mundo ocidental. Para o ano de 1926, dá a população negra e mulata como sendo de somente 3,0 por cento. O leitor pode comparar isto com os dados da primeira tabela. Para ilustrar os absurdos resultantes desse tipo de arbitrariedade estatística compare também os seguintes dados:⁷⁸

TABELA 2

Fonte	Ano	Branços	Negros, Zambos e Mulatos	Índios	Mestiços
Mollien	1823	14,3	36,9	25,8	22,9
Mosquera	1851	19,0	19,4	17,7	42,7
Pérez	1883	50,0	35,0	15,0	—

78. Id.

Aqui, anotemos em particular o que ocorre quando se reduzem as classificações raciais aos três tipos básicos. Na pesquisa de Pérez em 1883, nenhum grupo misto foi considerado. Os brancos tornaram a ser uma metade da população; a mais alta porcentagem de brancos em qualquer outro quadro é a de 28, em 1918! Isto se dá porque, como resultado da ideologia do branqueamento, os grupos mistos absorvem uma grande proporção da gente negra e indígena, que se classificam como brancos quando não se lhes apresenta outra alternativa.

A vulnerabilidade desse tipo de informação estatística a ser manipulada e distorcida para acomodar os interesses das elites brancóides dominantes é ainda mais aguda quando se eliminam completamente as fontes numéricas. Uma perfeita ilustração provém do Brasil, para exemplificar a identidade entre as ideologias raciais lusa e hispânica. Contrariando o fato de que os censos do Brasil, desde 1950, eliminaram as classificações raciais, étnicas ou de cor,⁷⁹ Manuel Diegues Jr., representante do regime ditatorial brasileiro no Festac '77 em Lagos, afirmou:

O total da população brasileira em 1970, ano do último recenseamento, distribuía-se pelo território brasileiro com maior ou menor intensidade de um dos grupos, sendo evidente o predomínio do elemento branco, por isso que, no Brasil, mesmo o mestiço que tenha alguma coisa, pequena ou grande, de sangue negro ou índio, mas não apresente aparência física de um desses grupos, já é considerado branco. O que testemunha a ausência de qualquer discriminação de natureza racial, quanto à origem étnica da pessoa.⁸⁰

Aqui vemos a típica presunção racista de que o negro e o indígena preferem ser rotulados de "brancos". Além disso, a afirmação de Diegues constitui uma perfeita ilustração da função ideológica da supressão dos dados étnicos: a de dar margem à minimização do teor majoritário africano e indígena na população, limpando o caminho para que o contingente ario-europeu se considere o "predominante".

79. Thomas E. Skidmore, *Preto no Branco*, tradução de Raul de Sá Barbosa (Rio: Paz e Terra, 1976), 238.

80. Manuel Diegues Jr., "A África na vida e na cultura do Brasil" (Brasília: delegação oficial do governo brasileiro ao Festac '77), 121.

Assim, o livro com fins de propaganda, do Ministério das Relações Exteriores do Brasil, intitulado *Brazil 1966*, e editado em inglês para o consumo no exterior, diz sobre as "Características da População":

3) *Cor* — A maioria da população brasileira é constituída de brancos, sendo diminuta a porcentagem de pessoas de sangue misto.⁸¹

A ausência de dados demográficos potencialmente utilizados para desafiar ou para desmascarar a tendenciosidade de tais afirmações constitui arma principal nesse processo de linchamento ideológico do negro e do indígena.

Apesar da propaganda das elites minoritárias, a realidade demográfica e cultural africana da região não pode ser tão facilmente suprimida. No Brasil, Cuba e o Caribe, essa presença majoritária é mundialmente conhecida e tem sido amplamente focalizada. Menos conhecidos são os povos negros do resto da América do Sul e Central. Carlos M. Rama, do Uruguai, nos informa, por exemplo, que

Os afro-uruguaios não têm tido, até a data de hoje, no plano internacional, a honra de ser considerados como merecem. (...) Todavia, pode-se afirmar que o Uruguai não seria o que é, quer dizer, uma comunidade latino-americana original... sem a presença do grupo negróide, e que o estudo deste é de interesse continental.⁸²

No Uruguai do século XIX, o protesto e a organização política negras foram articulados por uma imprensa negra ativa, em particular o jornal *La Conservación*, fundado em 1872. No século XX, o racismo continuou a levantar a consciência do povo negro, e sua reação foi publicada em *Nuestra Raza* e outras publicações negras. Organizações culturais e sociais afro-uruguaias proliferaram e o processo culminou na formação de um partido político, o *Partido Autóctone Negro*, que pugnava pela igualdade racial e social, como também por uma nova consciência política negra.⁸³

81. Ministério das Relações Exteriores do Brasil, *Brazil 1966* (Brasília, 1966), 125.

82. Rama, supra n. 65, 7.

83. Ildelfonso Pereda Valdés, *El negro en el Uruguay* (Montevideu: Revista del Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay, 1965), 203, 205, em Jackson, 16 e Rama, 81.

Semelhantemente, em Buenos Aires, no século XIX, surgiram jornais negros como *La Raza Africana* o *Sea el Demócrata Negro*, e *El Proletario*.⁸⁴ Representantes negros argentinos contemporâneos, no Festac '77, demonstraram a continuação da atividade sócio-cultural do seu grupo. A cultura africana na área do Rio de la Plata, da Argentina e do Uruguai, tem sido examinada em várias obras que demonstram a vitalidade dos candomblés portenhos, comunidades religiosas irmãs às do Brasil.⁸⁵

A independência paraguaia deve muito aos soldados negro-africanos de seus exércitos, dívida repartida com outros países, inclusive o Brasil. José Luciano Franco assinala que

Na epopéia independentista da Argentina, Uruguai, Paraguai, Chile, Peru, os negros escravos ou livres — obscuros obreiros da liberdade — nuclearam as filas dos exércitos libertadores. "Voluntária ou involuntariamente — manumissões, doações, levas — se engajaram os homens de cor nos exércitos da pátria, e se portaram bem, embora a história escrita os tenha deixado geralmente na sombra. Todos os efeitos de armas da epopéia da liberdade contam com a tradição dos morenos."

"No interior, no Paraguai, na Banda Oriental, no Alto Peru, nos Andes, deixaram seu rastro. Ferozes no combate; sofridos, barulhentos e alegres nos acampamentos. No Paraguai — 1811 — se meteram como uma cunha na massa enorme de inimigos que se deixou penetrar até que os envolveu."⁸⁶

A servidão do negro sob o jugo escravista deu um caráter específico a essa contribuição. Clóvis Moura observa sobre a participação do negro nos exércitos de Bolívar:

Uma série de barreiras criadas pelos interesses econômicos de grandes parcelas das hostes bolivarianas e, mesmo, o preconceito

84. Magnus Mörner, *Race Mixture in the History of Latin America* (Boston: Little, Brown, 1967), em Jackson, 16.

85. Valdés, supra n. 83 e *Línea de Color* (Santiago de Chile, 1938), J. L. Lanuza, *Morenada* (Buenos Aires, 1946), Rubén Carámbola, *Negro y Tambor*, citado em Franco, supra n. 69, 136, 311. Este livro será citado daqui por diante como Franco.

86. Franco, 416. Sobre o Brasil, ver Clóvis Moura, *Rebeliões da Senzala: Quilombos, Insurreições e Guerrilhas* (Rio: Conquista, 1972), 57-86 e *O Negro: de Bom Escravo a Mau Cidadão* (Rio: Conquista, 1977), 88-155.

em si, determinaram que os negros passassem a desempenhar um papel subalterno, servindo, apenas, naquelas missões nas quais não havia o perigo de se formarem líderes negros que competissem com os brancos.⁸⁷

Entretanto, convém lembrar a solidariedade e o apoio oferecidos a Bolívar pelo Haiti negro e soberano, o qual apenas pedia em troca ao Libertador a liberdade dos africanos naqueles países que obtivessem sua independência.

No Chile, onde o processo de arianização apagou quase todo vestígio do negro, registra-se a sua presença na história do país. Um incidente que ocorreu no Santiago do Chile colonial exemplifica tal registro:

durante o terremoto de 1647, um negro escravo se proclamou rei da Guiné, anunciando vingança contra os brancos. Quatrocentos negros, armados de paus e armas desenterradas dentre os escombros, o seguiram. A rebelião foi sufocada e o rei enforcado.⁸⁸

Entre os mexicanos brancos instruídos é comum ouvir declarações como esta: "Não temos o racismo no México porque não há negros no México. Se um mexicano vê um negro, o trata tão respeitavelmente como a qualquer outro estrangeiro." Esse tipo de afirmação, entretanto, ignora a presença negra, ainda contemporânea, no México. Foi em Veracruz, por exemplo, que Katherine Dunham, famosa coreógrafa negra, encontrou a inspiração para seu baile "La Veracruzana", retratando a cultura afro-mexicana conhecida por ela. A comunidade negra de Veracruz continua até hoje a celebrar sua herança africana em formas várias.⁸⁹

Gonzalo Aguirre Beltrán nos diz:

Em 1537, a Cidade do México viu seu primeiro massacre de escravos. Foi provocado pelo comportamento impetuoso e descuidado dos colonialistas que mataram algumas dúzias de escravos por causa da sua atitude rebelde, e com a justificativa de

que planejavam levantar-se em armas. (...) Em 1570, em Pachuca, Jalapa, Huatulco, Tlalixcoyán, Tlacotalpán, Guanajuato, Huaspaltepec, Alvarado, Coatzacoalcos, Misantla, Zongolica, Rinconada, Huatusco, Orizaba, Río Blanco, Antón Lizardo, Medellín e Cuernavaca, as autoridades vice-reinóis se encontravam já em luta com os negros rebeldes da escravidão.⁹⁰

David M. Davidson confirma esses dados sobre o México, fazendo um formidável relato das inúmeras revoltas escravas que percorrem toda a história colonial mexicana. Segundo ele,

durante o período de 1519 a 1650 o México recebeu pelo menos 120.000, ou dois terços de todos os africanos importados para as possessões espanholas da América.⁹¹

Até 1650, havia 135.000 negros e "afromestiços" no México, concentrados sobretudo nas regiões de Veracruz, Puebla-Acapulco, a área das minas de prata e da criação de gado ao noroeste da capital, na Cidade do México, e no Vale.⁹²

O México também nos fornece exemplos destacados de quilombos, chamados *cimarrones*, com avançadas estruturas sociais, militares, políticas e agrárias seguindo o modelo original africano. A comunidade dos Yanguicos, chefiada pelo rei Yanga, organizou sua resistência militar sob o comando de um general banto (Angola) enquanto Yanga, da África ocidental, servia como administrador cívico. A saga de sua luta armada contra as forças tão tecnologicamente superiores dos espanhóis figura num quadro enorme de campanhas de resistência negra no México colonial.⁹³

De Santo Domingo, Porto Rico, e Cuba foram mandados no século dezesseis milhares de africanos, destinados à terra continental de México, Honduras, Guatemala, Nueva Granada, e Venezuela, para trabalhar nas minas de ouro. Em 1548, San Pedro, Honduras, já havia resistido a várias revoltas dos escravos, a ponto de ser preciso mandar buscar reforços em outras colônias para reprimir os levantes.⁹⁴

87. Moura, *O Negro*, id., 106.

88. Franco, 415.

89. Fernando Winfield Capitaine, "Notas sobre el carnaval en una comunidad negra de Veracruz", *Cuadernos Afro-Americanos*, I, n.º 1 (Universidad Central de Venezuela, 1975), 135-142.

90. Gonzalo Aguirre Beltrán, *La Población Negra de México* (México, D.F., 1946), em Franco, 287.

91. Davidson, *supra* n. 70, 83.

92. Id., 84.

93. Davidson, id., e obras citadas por ele. Ver também Franco.

94. José Luciano Franco, "Maroons and Slave Rebellions, in the Spanish Territories", em Price, *supra* n. 70, 35-36.

A preponderância do povo negro no Caribe e na América Central causava muita preocupação às autoridades coloniais. Em 16 de março, 1542, o arcebispo Alvaro de Castro de Santo Domingo declarou, num relatório sobre o negro em La Española, preparado para o Conselho das Índias:

que havia mais de 25 a 30 mil negros na região, comparados com menos de 1 200 colonos brancos das fazendas ou das minas; que pensava que havia mais de 2 000 a 3 000 escravos refugiados no cabo de San Nicolás, nos Ciguayos, na Península do Panamá, e no cabo de Igúey... Há muito comércio entre eles, baseado nos artigos roubados das fazendas e plantações que invadem (...) Estes objetos furtados acabam nas mãos de 200 ou 300 negras chamadas *ganadoras*, que perambulam pelas ruas dessa cidade ganhando dinheiro com o qual pagar as taxas diárias ou anuais dos seus senhores, porém guardando o que resta para elas próprias. Elas viajam em toda a ilha. (...) Essas negras se vestem tão ricamente e se ornamentam de ouro, que, na minha opinião, elas têm mais liberdade que nós.⁹⁵

Que as preocupações do Conselho sobre a militância potencial desses africanos eram bem justificadas se evidencia claramente no fato de que Santo Domingo já havia sofrido a primeira insurreição escrava de proporções significativas nas Américas. Em 1522, no dia seguinte ao Natal, africanos da fazenda de açúcar do Governador da colônia, o almirante Diego Colón, se levantaram contra ele. A insurreição começou o que seria uma longa tradição de militância negra em Santo Domingo, abrangendo os *palenques* (quilombos) armados de Baoruco e Vega, o grupo liderado por Diego de Guzmán de San Juan de la Maguana, o bando de Diego de Campo, e os guerrilheiros do Capitão Lemba.⁹⁶

Esta tradição militar pan-africanista tem sido, previsivelmente, apagada da educação convencional dominicana. Esta nação tem uma exagerada preocupação com a sua caracterização oficial de quase-branca. Facetas políticas da ideologia do branqueamento contribuíram para uma psicologia nacional de vergonha no que diz respeito à natureza negra da maioria dos seus cidadãos; consciência essa tão aguda

que os dominicanos orgulhosamente insistem que “os nossos negros são menos puros e assim mais aceitáveis” que os do Haiti, Cuba ou Ilhas Virgens.⁹⁷

Porto Rico, outro país notoriamente “mestiço”, igualmente possui uma herança vívida de cultura, história e demografia africanas. Os orixás têm lugar proeminente na vida religiosa afro-porto-riquenha e na música popular. A cidadezinha de Loíza Aldea, como muitas outras, continua hoje como um centro vivo de cultura e gente negra. Um observador já comentou, porém, que o ideal do branqueamento chegou ao seu auge em Porto Rico, onde

A superioridade em número da raça branca facilitou a absorção e a diluição do povo negro mais do que no resto das Antilhas.⁹⁸

Francisco Pabón, cineasta negro porto-riquenho, relatou, numa entrevista com a autora dessa obra, como o racismo em Porto Rico nega até a existência da gente negra viva, em carne e osso. Certa vez, Pabón precisava de uma multidão negra para figurar numa cena cinematográfica, e ofereceu ao prefeito de uma pequena cidade majoritariamente negra de Porto Rico um emprego temporário para algumas centenas dos seus residentes. O prefeito sabia da penúria em que vivia aquela gente, mas explicou com paciência: “Meu filho, não existem negros aqui. Lamento, mas você está no lugar errado. Vai ter que procurar negros em outra parte para o seu filme...”

Uma vigorosa dramatização da fixação porto-riquenha com a arianização se encontra na trilogia de peças de Francisco Arriví, intitulada *Máscara Porto-riquenha*,⁹⁹ uma crítica eloqüente da orientação supremacista branca da cultura dominante da mestiçagem compulsória.

Costa Rica recentemente testemunhou a aceleração da luta negra dos seus cidadãos africanos, reclamando a igualdade econômica, social e política, bem como a reabilitação da identidade africana. O Panamá

97. Harry Hoetink, “The Dominican Republic in the Nineteenth Century”, em *Race and Class in Latin America*, org. Magnus Mörner (Nova York: Columbia University Press, 1970), 117.

98. Luis A. Santullano, “Mirada al Caribe: Fricción de Culturas en Puerto Rico”, *Jornadas*, 54 (El Colegio de México, 1971), 30.

99. Francisco Arriví, *Máscara Puertorriqueña* (Editorial Cultural Río Piedras, 1971).

95. Id., 38-39.

96. Id., 39-41.

compartilha essa tendência.¹⁰⁰ Um fator distintivo nesses movimentos é a reivindicação dos direitos e reconhecimento dos negros bilingües, descendentes dos imigrantes caribenhos trazidos no começo do século para trabalhar na construção do Canal do Panamá e nas plantações da United Fruit Company.¹⁰¹ Significativamente, Marcus Garvey fez grande parte do seu primeiro trabalho político ainda jovem em Costa Rica, onde em 1910 ele trabalhava como lavrador numa fazenda da United Fruit, e mais tarde no cais de Puerto Limón. Durante seu estágio nesse país, ele dirigiu um jornal intitulado *La Nación*, que se tornou o porta-voz dos problemas dos operários caribenhos-ingleses, lançando, por exemplo, um forte protesto contra a indiferença e falta de ação do Cônsul inglês frente às horrorosas condições de trabalho dos trabalhadores caribenhos negros, cidadãos, afinal de contas, do Império Britânico. Garvey foi expulso de Costa Rica por causa de sua atividade na organização desses operários, e imigrou então para o Panamá. Em Colón, fundou um jornal chamado *La Prensa*, e trabalhou com a União Federal de Trabalhadores de Colón. Garvey viajou ao Equador, Nicarágua, Honduras, Colômbia e Venezuela, observando a total degradação dos povos negros em toda a região.¹⁰²

A história cubana, cheia de *palenques*, exemplifica mais uma vez a tradição de luta pan-africanista hispano-americana. Clóvis Moura observa:

os *palenques*, como vemos, continuam durante todo o tempo como um elemento de desgaste permanente das forças colonizadoras e da economia da Colônia [de Cuba]. Desde o século XVI até as vésperas do século XX o processo violento de protesto dos negros escravos contra o estatuto que os oprimia é uma presença constante na vida social cubana. Esse movimento divergente e radical que tem como sujeito o elemento escravo rebelde irá se soldar às lutas políticas organizadas por Martí, Máximo Gómez e Maceo.¹⁰³

100. Jackson, 16. Panamá será o local do 2.º Congresso das Culturas Negras das Américas, em março de 1980.

101. Carlos Meléndez e Quince Duncan, *El Negro en Costa Rica* (San José: Ed. Costa Rica, 1972), em Jackson, 16.

102. Tony Martin, *Race First: the Ideological and Organizational Struggles of Marcus Garvey and the UNIA* (Westport: Greenwood, 1976), 4-6.

103. Moura, *O Negro*, supra n. 86, 122.

Conforme nos relata o historiador Francisco Pérez de la Riva, os *palenques* cubanos tinham uma organização social africana parecida com a dos *cimarrones* no México. Os líderes políticos, os reis, democraticamente eleitos, seguiam a tradição já internacional da política africana. Os sistemas de defesa eram sofisticadíssimos, e muitas vezes impenetráveis. Alguns *palenques* se tornaram tão fortes e bem estabelecidos como comunidades viáveis, que se tornaram centros urbanos importantes, ainda hoje existindo como principais cidades rurais.¹⁰⁴ O número de *palenques* é impossível de ser avaliado exatamente, mas que era enorme é um fato indiscutível. Em toda a ilha, durante os séculos XVIII e XIX sobretudo, essas comunidades africanas continuaram sua luta armada. As histórias heróicas de um capitão Cobas, Agustín ou Gallo; Moa ou El Frijol; a Ciénaga de Zapata ou de Cajío, Ato Songo, Maluala, Tiguabos e outros *palenques* são o testemunho de um paronama de verdadeira e prolongada luta pan-africanista em Cuba.¹⁰⁵

O Peru é outro país com importante população negra, como assinala Luís E. Valcárcel:

O negro que chegou ao Peru com Pizarro foi sempre escravo até a sua libertação. (...) O tráfico escravista manteve um fluxo ininterrupto de "peças de ébano" (assim se denominava esta mercadoria). Procedentes da África ocidental, as cargas chegavam às nossas portas para esparramar seu tinto conteúdo pelos vales da costa. Vinham para substituir os habitantes índios. (...) Lima se tingiu aceleradamente de escuro.¹⁰⁶

Segundo Clóvis Moura, os censos da cidade de Lima mostram os seguintes dados:

em 1586, 4.000 negros; 1593, 6.690; 1614, 11.130; 1619, 13.173; e em 1640, 15.000 negros somente na cidade de Lima, o que correspondia quase à metade da sua população.¹⁰⁷

104. Francisco Pérez de la Riva, "Cuban Palenques", em Price, supra n. 70, 49-59. Demoticus Philalethes, "Hunting the Maroons with Dogs in Cuba", em Price, 60-64. Ver também Franco.

105. Franco, supra n. 94, 48.

106. Luis E. Valcárcel, *Ruta Cultural del Peru*, em Franco, 414.

107. Moura, *O Negro*, supra n. 86, 101.

Atualmente, o negro soma mais ou menos 60.000 pessoas entre 14.000.000 de habitantes do Peru, localizados sobretudo na costa central e do norte (Piura, Lambayeque, La Libertad, Lima e Ica).¹⁰⁸

No Peru também, essa população negra viveu uma tradição de rebeliões, protestos e guerrilhas que permeia a história peruana de 1542 para cá.¹⁰⁹ Quando Francis Drake chegou em Lima, encontrou os africanos já em luta armada.¹¹⁰ José A. Saco descreve várias rebeliões anticoloniais no Peru, sobretudo uma de 1553, nas quais a participação negra foi fator decisivo.¹¹¹

Nicomedes Santa Cruz, poeta, dramaturgo e pesquisador negro contemporâneo do Peru, explica a dominação racial do negro peruano e sua identidade com a mesma no resto do mundo:

Se há algo por estas latitudes da América que sempre trataram de nos escamotear (à parte nossos direitos cívicos), é nossa presença histórica, decisiva em muitos casos, além de nossa enorme e positiva influência no folclore e nas artes.

Uma tradicional política de silêncio, a teoria absurda quando já não é mais possível calar, ou a usurpação descarada têm sido as sistemáticas respostas que no Peru se têm dado a cada contribuição africana. E nós, descendentes de escravos, à margem da cultura "oficial", recebemos o inexpressivo adjetivo "negróide" para todas as nossas manifestações.¹¹²

No Equador, a província de Esmeraldas, no noroeste, constitui virtualmente um estado negro. Chota, Yunguillas, Azuay, Salinas do Norte (na província de Imbabura) e Catamayo (na de Loja), também são núcleos de concentração negra. Esses núcleos situam-se nos vales da Serra Andina do Equador, onde os escravos constituíam a base da produção açucareira. A exceção é Salinas do Norte, sítio de uma

108. Nicomedes Santa Cruz, "Aportes de las civilizaciones africanas al folclore del Peru", comunicação apresentada no Simpósio "Negritude et Amerique Latine" (Dakar, janeiro de 1974), 6, e *Ritmos Negros del Peru* (Buenos Aires: Ed. Losada, 1971).

109. Id., 5.

110. Franco, 415.

111. José A. Saco, *Historia de la esclavitud de la raza africana en el nuevo mundo* (La Habana, 1938), em Franco, 414.

112. Santa Cruz, supra n. 108, 2.

mina de sal explorada desde os tempos coloniais. O escritor equatoriano Justino Cornejo descreve a comovente situação do negro ali:

um grupo de negros agoniza na mais miserável situação. É este o único lugar no qual já vi um ataúde comum para trasladar os mortos ao cemitério, no qual os jogam com apenas seus farraços, na sepultura...¹¹³

Entre outras, as obras de Demétrio Aguilera Malta, tratando da cultura da arianização no Equador, demonstram sua identidade com o resto da América Latina.¹¹⁴

A Venezuela também possui proporção significativa de negros, anfitriã de vários colóquios afro-venezuelanos e afro-americanos.¹¹⁵ As sociedades livres de africanos rebeldes nesse país tomaram o nome de *cumbes*. No tempo dos levantes de escravos do século XVI na América Central, o *cumbe* do rei Miguel, o Africano, era uma força líder. Estabeleceu uma capital, organizou seu exército, e até 1555 constituía uma comunidade próspera. Atacou com sucesso o povoado espanhol de Barquisimeto. Junto com outros *cumbes* da região, o grupo de Miguel participou na eleição de um rei que liderou os quilombos reunidos. O rei Bayano tinha uma força tão poderosa que os espanhóis foram obrigados a fazer um tratado de paz em vez de se lançar numa guerra: ocorrência comum em toda a América, onde os europeus freqüentemente utilizavam a tática de assinar tratados que depois rompiam. O tratado do grupo de Bayano constitui típico exemplo. Nele, os espanhóis concederam a liberdade à comunidade, e o direito de todos os escravos da colônia à manumissão se o senhor os maltratasse.¹¹⁶ Outro *cumbe* importante foi a comunidade Oyocla, destruída em 1771, depois de longa resistência.¹¹⁷ Estas lutas foram acompa-

113. Justino Cornejo, *Los que tenemos de mandinga* (Portoviejo: 1973-74), 19.

114. Demétrio Aguilera Malta, *Dientes Blancos* (México, 1959) e *Sangre Azul* (Washington, 1948).

115. *Cuadernos Afro-Americanos*, supra n. 89. Miguel Acosta Saignes, *Genilicijos Africanos en Venezuela* (Caracas, 1961), e *La Trata de Esclavos Negros en Venezuela* (Caracas: Hespérides, 1967); Juan Liscano, *Folklore y Cultura* (Caracas, 1950). José Marcial Ramos Guedes, *Bibliografía sobre el Negro en Venezuela* (mimeo) (Caracas, 1976).

116. Franco, "Maroons", supra n. 94, 41.

117. Miguel Acosta Saignes, "Life in a Venezuelan Cumbe", em Price, supra n. 70, 64-65. Este artigo é um excerto traduzido do livro *Vida de los Esclavos Negros en Venezuela* (Caracas: Hespérides, 1961).

nhadas por uma formidável sequência de insurreições escravas, as quais têm início com os levantes de Coro, em 1532 e 1555, nas minas de Buría, e continuam com

os levantes de Andresote em 1732 em Puerto Cabello e Capaya; pela rebelião de Miguel Luengo em 1747 nas terras de Yare; pelo levante dos distritos de Caucagua e Capaya em 1794 motivado pela escravidão; pelo mais importante de todos, liderado por José Leonardo Chirinos nas Sierras de Coro em 1795; pela rebelião de Maracaibo em 1799, dirigida pelo Segundo Tenente das milícias negras, Francisco Javier Pirela; e deve ter havido muitos outros.¹¹⁸

Não foi por coincidência que a Colômbia hospedou o Primeiro Congresso da Cultura Negra nas Américas (1977). A cidade de Cali, onde se realizou esse evento, está no Vale do Cauca, região agropecuária onde os escravos se concentravam; até hoje tem uma população majoritariamente negra e mulata. Outra grande concentração de população negra se situa nas costas e nas ilhas pacíficas e caribenhas (Barranquilla, Santa Marta, Buenaventura, etc.).¹¹⁹ A Cartagena das Índias, na costa do norte, assinala Manuel Zapata Olivella,

coube o infeliz papel de ser o principal porto negreiro no continente ao longo de três séculos e meio de escravidão. Compartilhava esta infausta preeminência com Veracruz.¹²⁰

A Colômbia tem uma longa história de revoluções africanas. Os *palenques*, espalhados desde Santa Marta no Caribe a Popayán na Serra dos Andes, constantemente desafiavam a estrutura colonial, com táticas guerrilheiras e ataques abertos, em todo o território colombiano. Já em 1529, escravos rebeldes destruíram a Colônia de Santa Marta.¹²¹ Em Cartagena das Índias, por volta de 1600, as cres-

118. Franco, 412. Ver também Carlos Felice Cardot, *La Rebelión de Andresote* (Caracas: Academia de la Historia, 1952), e Germán Garrera Damas, "Huída y Enfrentamiento", em Manuel Moreno Fraguas, org., *África en América Latina* (México: UNESCO e Siglo XXI, 1977), 34-42.

119. Ver supra n. 76 e texto acompanhante.

120. Manuel Zapata Olivella, *El Hombre Colombiano* (Bogotá: Canal Ramírez e Antares, 1974), 159.

121. Franco, "Maroons", supra n. 94, 35.

centes populações palenquianas uniram-se sob a bandeira dum rei atricano, Benko Bioho (chamado de "Domingo" pelos espanhóis), e

deram um fim ao período de tranquilidade colonial em Cartagena, Tolú, Mompós, Tenerife, etc., assaltando e roubando as plantações, fazendas de gado, terras cultivadas... até as canoas que carregavam outros negros enviados para derrubar grandes árvores para madeira.¹²²

Benkos Bioho consolidou sua força guerrilheira construindo uma cidade fortificada com estacas, fundando um povoado que mais tarde se tornaria o famoso *palenque* de San Basilio. Os espanhóis mandaram várias "expedições armadas e sangrentas contra eles"; não tiveram êxito em derrotá-los. Finalmente, em 1772,

O mais Ilustre Bispo e então governador Antonio María Casiani, com a aprovação do governador da província, fez um tratado com eles, que incluía uma anistia geral e a concessão da liberdade, sob a condição de que concordassem em não permitir que novos escravos fugidos morassem entre eles. Eles não se têm envolvido com outra gente, e têm sua língua distinta que ensinam a seus filhos. (...) Seu governo consiste de um líder político, um capitão militar e um prefeito.¹²³

Até hoje, San Basilio continua existindo como uma comunidade coesa de descendentes dos formidáveis *palenques* do século XVII. Por volta de 1900, com a chegada do comércio de bananas e a construção do Canal do Panamá, sua economia auto-suficiente se interrompeu com a partida dos jovens que foram trabalhar em outros lugares:

A quebra repentina do estilo de vida dos primeiros palenqueiros foi profundamente lamentada pelos familiares daqueles que saíram. Alguns choravam, como se faz num funeral.¹²⁴

122. Aquiles Escalante, "Palenques in Colombia", em Price, supra n. 70, 77-78.

123. José P. Urueta, *Documentos para la historia de Cartagena*, III (Cartagena: Tipografía Araújo, 1890), 328, em id., 79.

124. Escalante, id., 79.

E tinham razão de chorar: só duas décadas depois, em 1928, o massacre brutal dos bananeiros pela United Fruit Company provavelmente arrebatou as vidas de muitos filhos de San Basilio.¹²⁵

José Rafael Arboleda, Roberto Arrázolo, a Nina S. de Friedemann, autora da afirmação que se segue, estão entre os antropólogos colombianos que contribuíram para a análise da experiência negra global de opressão racista:

Assim, o estudo do negro sai daqueles cenários de dança, música e rito que somente têm constituído cortinas de fumaça detrás das quais estavam velados os dados sociais, econômicos e políticos da participação do negro na formação dos países do Novo Mundo e os da sua problemática.¹²⁶

Publicações atuais como o jornal *Presencia Negra* e a revista *Negritud*, editados em Bogotá, tratam da atividade e dos problemas emergentes da gente negra colombiana.

Talvez o aspecto mais comovente e impressionante do quadro afro-colombiano seja o *departamento* (estado) de Chocó, na costa ocidental e do norte, com praias caribes e pacíficas. Chocó constitui um verdadeiro estado africano na Colômbia, pouco conhecido no estrangeiro. Por sinal, é “uma região da Colômbia esquecida e segregada pelo resto do país”, como nos diz o escritor chocoano Jesus Lacides Mosquera.¹²⁷

Enquanto o povo de Chocó está destituído das mais básicas necessidades, o *departamento* é por si mesmo muito rico em recursos minerais, agropecuários e de pesca. A essa situação tem-se denominado com razão “a pobreza milionária de Chocó”: o estado se encontra impiedosamente espoliado por um sistema econômico de colonialismo

125. A culposa indiferença da United Fruit para com as vidas de obreiros negros e indígenas na sua “banana bonanza” está amplamente documentada. Ver Jorge Eliecer Gaitán, org., 1928: *la Masacre en las Bananeras*, 2.^a edição (Bogotá: ed. Comuneros, 1971).

126. Roberto Arrázolo, *Palenque: Primer Pueblo Libre de America* (Cartagena, 1970) e José Rafael Arboleda, “Nuevas Investigaciones Afrocolombianas”, *Revista de la Universidad Javeriana* (Bogotá, 1952). Nina S. de Friedemann, “El negro, un olvidado de la antropología colombiana”, *El Espectador* (8 de outubro de 1978), magazin dominical, 1-3.

127. Jesus Lacides Mosquera, *El Poder de la Definición del Negro* (Ibague: Universidad de Tolima, 1975), 37.

interno que traga esta riqueza natural chocoana, colocando-a nas mãos das classes dominantes arianóides e arianas do interior urbano. Esta elite não faz investimentos para desenvolver o Chocó, e, obviamente, os chocoanos não têm capital para investir. Exportam matérias-primas para o consumo do resto do país, e importam os produtos industriais e manufaturados a preços altamente inflacionados, geralmente pagando três ou quatro vezes o que normalmente se pagaria no resto da Colômbia.¹²⁸ Este constitui fenômeno bem conhecido em outros focos de colonialismo interno latino-americanos, como ilustra o nordeste do Brasil, também majoritariamente negro-indígena; focos estes isolados e marginalizados em função do racismo estrutural intrínseco à economia e à história política desses países.¹²⁹

A angústia do povo negro de Chocó se revela nessas comoventes palavras dum editorial na imprensa local:

Hoje em dia, parece que ser chocoano é sinônimo de viver marginalizado, de não ter luz, água, nem fábricas, nem vias de comunicação; é o mesmo que ser selvagem, viver em choças, não ter direito à satisfação das justas necessidades; é ser menos que homem, ... é ser escória de uma nação.¹³⁰

Não escapa à vítima dessa dominação que sua fonte espoliativa está não somente nos fatores econômicos “objetivos” e “neutros”, mas também na operação do racismo:

Talvez seja Chocó o local nacional onde melhor se observa o mecanismo através do qual se manifesta, ao mesmo tempo que se disfarça, o racismo colombiano para com os negros. (...) A reação aqui, formada não somente pelos de cima mas também pelos de baixo, chama racista a quem afirme que aqui existe o racismo. Disso somos testemunhas todos nós; que a segregação deste povo é uma realidade; a segregação étnica está implícita na própria estrutura do sistema colombiano. A segregação racial neste país é uma realidade desconcertante para nós, e por isso

128. Id., 54.

129. Carlos Hasenbalg, *Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil* (Rio: Graal, 1979). Mosquera, id.

130. Em Mosquera, id., 44.

deve-se lhe dar o trato que merece como contradição interna nas sociedades de nossos povos.¹³¹

Grupos opostos da luta pan-africanista sul-americana

Até agora, neste capítulo, só tocamos levemente os verdadeiros começos do pan-africanismo. Os *cimarrones*, *paleques* e *cumbes* das Américas constituíram os grupos opostos de uma luta anticolonial e antiescravista sem tréguas que atravessou a África durante toda essa época, e cujo símbolo foi a figura da rainha guerreira Nzingha: soberana do povo Ndongo, no território que hoje se chama Angola, e do grupo étnico Jaga, a qual se empenhou em intensa luta armada contra os portugueses. Nessa luta, Nzingha revelou-se estrategista exemplar e brilhante. Antes de se tornar rainha em 1623, ela já havia formado uma aliança tática com os holandeses, dos quais obteve tropas na luta contra os invasores portugueses. O comandante das tropas holandesas que lutaram sob o comando dela comentou a seu respeito em 1646:

Uma esperta e prudente mulher, tão afeita às armas que quase não usa outro tipo de exercícios, e contudo tão generosamente valente que nunca feriu um português depois de uma retirada, comandando a todos os seus servos e soldados da mesma forma.¹³²

Nzingha figurou também como astuta agitadora e propagandista, com tremendo apelo e apoio popular; comandava grandes multidões e desfiles de seu povo com discursos públicos nos quais ela apontava africanos traidores a serviço dos portugueses. Seus apelos resultaram numa deserção em massa, dos que ela chamava de “soldados-escravos”, das fileiras portuguesas. Diz o professor Roy A. Glasgow:

A rainha Nzingha simbolizou a quintessência das primeiras resistências do povo Mbundu. Foi, de 1620 até sua morte em 1663

131. Mosquera, id., 34-35.

132. Em Roy A. Glasgow, *Queen Nzingha and the Mbundu Resistance to the Portuguese Slave Trade*, em John Henrik Clarke, introdução a Cheikh Anta Diop, *The Cultural Unity of Black Africa* (Chicago: Third World Press, 1978), xi.

(...) a mais importante personalidade de Angola; (...) ela despertou e encorajou a primeira conhecida onda de nacionalismo na África central-ocidental, organizando a resistência nacional e internacional (moni-Kongo) na sua total oposição à dominação européia.¹³³

Ao mesmo tempo que a rainha Nzingha empreendia sua guerra libertadora em Angola, a República de Palmares resistia aos saqueadores portugueses e holandeses no Brasil. Palmares, comunidade de vários quilombos unidos, era outro exemplo da luta pan-africanista, fincando pé contra a agressão colonial de 1596 a 1696, com uma estratégia militar tão eficaz que os europeus foram obrigados a usar sua tática de tratado não cumprido para derrotá-lo. Também tinha em comum com as outras sociedades africanas que examinamos a organização social, agrária, política e econômica africanas, representando com sua militância libertária “o maior exemplo da continuidade cultural africana no Novo Mundo”.¹³⁴

Ofensivas militares contra o escravismo e a intrusão européia continuaram em todo o continente da África. As mulheres continuavam como figuras centrais nessa luta, após a morte de Nzingha. Entre as mais destacadas estão Madame Tinubu da Nigéria; Nandi, mãe de Chaka, o grande guerreiro zulu; Kaipkire, do povo Herero da Namíbia; e o exército feminino que seguiu o rei do Daomé, Behanzin Bowelle.¹³⁵

O Caribe também constituía parte integral dessa resistência mundial africana. Eusi Kwayana, historiador da Guiana, nos lembra que

A tradição caribenha, tomada como um todo, é uma tradição revolucionária. É o palco onde agiram Cudgoe e Cuffee, Acabreh e Accra, Toussaint, Quamina e Damon, Adoe e Araby (todos líderes de revoltas de escravos). Os golpes desfechados contra o sistema europeu em 1750 ou em 1850 serviram para sacudir esse sistema, às vezes até suas fundações, e para obrigá-lo a fazer con-

133. Id., xiii.

134. John Henrik Clarke, “Some Neglected Aspects of Yoruba Culture in the Americas and in the Caribbean Islands”, apresentado na Conferência sobre a Civilização Yoruba (Ile-Ife, julho de 1976), 10. Ver também R. K. Kent, “Palmares: an African State in Brazil”, em Price, supra n. 70, 170-190 e Price, introdução à mesma obra.

135. Clarke, supra n. 132, xiii.

cessões democráticas como preço de recuperação. Nunca mais foi o mesmo...¹³⁶

A revolução Berbice de 1763 contra as atrocidades escravistas do Surinam Holandês, sob o líder Cuffee (adaptação inglesa do nome ganesse Kofi), foi

mais do que uma tentativa de abolir a escravidão; tinha o germe de uma verdadeira revolução — foi também uma tentativa de estabelecer uma nação. (...) foi muito além de uma simples revolta contra as condições prevalecentes da época.¹³⁷

Antes disso, a Guerra dos *Maroons* (palavra inglesa derivada de *cimarrón*) na Jamaica, iniciada em 1655, liderada pelo gênio militar africano Capitão Cudgoe, constituiu uma série de guerrilhas que resultou numa guerra aberta de dez anos. Os ingleses, finalmente, foram obrigados a fazer um tratado com os africanos na Jamaica. A famosa “Revolução de Fevereiro”, contra os holandeses na Guiana, com os escravos da casa grande e dos canaviais constituindo a liderança revolucionária, foi igualmente vitoriosa. Estratégia militar semelhante se utilizou no chamado movimento dos “*Bush Negroes*” de Surinam, iniciado em 1736.¹³⁸ O escravo proveniente da África ocidental, Tacky, e sua Grande Rebelião Escrava de 1760, conseguiram estabelecer “uma organização revolucionária abrangendo toda a ilha, completamente desconhecida pelos colonos e seus agentes”.¹³⁹ Todos esses levantes culminaram na revolução haitiana, que derrotou Napoleão e fundou a nação do Haiti em 1801.

C. L. R. James já afirmou que o século XIX foi o mais revolucionário em toda a história do povo africano.¹⁴⁰ Na América do Norte,

136. Em John Henrik Clarke, “The Development of Pan-Africanist Ideas in the Americas and in Africa before 1900”, comunicação apresentada no Simpósio, Festac '77 (Lagos, janeiro de 1977), 10.

137. Clarke, *id.*, 10-11.

138. *Id.*, 16-18. Ver Johannes King, “Guerrilla Warfare: Bush Negro View”, e os outros artigos sobre os quilombos caribenhos, em Price, *supra* n. 70, 103-148, 227-399.

139. C. Roy Reynolds, “Tacky and the Great Slave Rebellion of 1760”, *em id.*, 18.

140. C. L. R. James, *A History of Pan-African Revolt* (Washington: Drum and Spear, 1969), *em id.*, 2.

do Sul e Central, e no Caribe, quilombos, revoltas, guerrilhas, insurreições e guerras traçam um paralelo perfeito com as lutas militares dos africanos no continente.¹⁴¹

Na África ocidental, o século XIX testemunhou o desencadeamento das Guerras Ashanti, que resistiram a incursão inglesa no interior do que hoje é Gana. Houve onze guerras no decurso desse conflito, e os Ashanti ganharam todas elas, menos a última. Relata o historiador John Henrik Clarke:

Havia duas lutas libertárias na Gana pré-independente. Uma foi liderada pelos Ashanti no interior, e a outra foi dirigida pelos Fanti que habitavam a região costeira. Os Ashanti eram guerreiros. Os Fanti eram redatores de petições e de constituições. A Constituição Fanti, redigida em conferências que tiveram lugar entre 1865 e 1871, é um dos mais importantes documentos produzidos na África do século XIX. Além de ser a constituição da Confederação Fanti, era uma petição aos ingleses para a futura independência de Gana.¹⁴²

O rei Prempeh dos Ashanti foi exilado pelos ingleses em 1896, e este acontecimento provocou o lançamento de uma campanha de resistência que foi levada à Europa por Casely Hayford, ao mesmo tempo que a rainha Yaa Asantewa resistia na terra natal. Essa guerra combatia, entre outras coisas, a tentativa inglesa de confiscar o sagrado banco de ouro, símbolo supremo da soberania e da independência dos Ashanti. Yaa Asantewa, assistindo o conselho governamental Ashanti sobre a situação,

viu alguns dos chefes... dizendo que não deveria haver guerra. Deviam, em vez disso, fazer uma peregrinação para pedir ao governador o retorno do rei Asantehene Prempeh. Então repentinamente se levantou Yaa Asantewa, Rainha Mãe dos Ejisu, e falou: “Se fosse nos dias corajosos de ontem, os dias de Osei Tutu, Okomfo Anokye, e Opolu Ware, os chefes não teriam continuado sentados assistindo o seu Rei sendo levado embora, sem disparar um tiro. Nenhum branco teria ousado falar aos

141. Herbert Aptheker, “Maroons within the Present Limits of the United States”, *em Price*, *supra* n. 70, 149-169; Moura e Clarke, *ops. cit.*

142. Clarke, *supra* n. 136, 3-4.

chefes dos Ashanti da maneira como o governador falou a vocês esta manhã. (...) Eu tenho que dizer o seguinte: se vocês, os homens de Ashanti, não vão adiante, nós vamos. Nós as mulheres vamos. Eu chamarei as minhas companheiras. Nós combateremos os brancos. Combateremos até que nossa última companheira caia nos campos de batalha." Esse discurso movimentou os chefes, e imediatamente a reunião prestou o grande juramento dos Ashanti de lutar contra os brancos até que soltassem o Asantehene. Yaa Asantewa foi a líder dessa guerra. Então os Ashanti cortaram os fios telegráficos e sitiaram Kumasi.¹⁴³

Os ingleses ficaram sitiados por muitos meses, até que chegaram da Europa novos contingentes de soldados carregados de armas poderosas. Quando, ao fim da guerra, Yaa Asantewa e os Ashantis foram capturados pela superior força de armas, os ingleses haviam completado quase um século de contínuas derrotas militares, até conseguir tomar a Costa do Ouro.

Durante o mesmo período o resto da África também estava engajado no combate militar anticolonialista. Mais notáveis, talvez, são as Guerras dos Zulu na África do Sul, e as Guerras Islâmicas ou Mahdi no Sudão.¹⁴⁴ Behanzin Hossu Bowelle, do Daomé, e Samory Touré, da Guiné, foram dois entre os gênios militares da África ocidental francesa. No Sudão havia os guerreiros daroeses, Mohammed Ahmed e Mohammed Ben Abdullah Hassen, que libertaram o Sudão do domínio inglês antes de morrer em 1885. O país ficou livre ao longo de onze anos.¹⁴⁵ O rei guerreiro zulu, Chaká, encabeçou uma

143. E. A. Addy, *Ghana, A History for Primary Schools*, em id., 42. Ver também K. Budu-Agyuah, *Ghana: the Morning After* (Goodwin, 1960) e William Tordoff, *Ashanti under the Prempehs, 1888-1935* (New York: Oxford University Press, 1965).

144. Brian Roberts, *The Zulu Kings* (Nova York: Scribner, 1974), E. A. Ritter, *Chaka Zulu: the Rise of the Zulu Empire* (Nova York: New American Library, 1955), J. D. Omer-Cooper, *The Zulu Aftermath* (Londres: Longmans, 1966) e Donald R. Morris, *The Washington of the Spears: the Rise and Fall of the Zulu Nation* (New York: Simon & Schuster, 1965). Richard A. Bermann, *The Mahdi of Allah* (Nova York: MacMillan, 1932), Mandour El Mahdi, *A Short History of the Sudan* (Nova York: Oxford U. Press, 1965), P. M. Holt, *The Mahdist State in the Sudan, 1881-1889* (Nova York: Oxford U. Press, 1958).

145. Id., e Leo Silberman, "The 'Mad' Mullah, Hero of Somali Nationalism", *History Today* (August 1960), 523-533, e Saadia Toyal, *Somali Nationalism, International Politics and the Drive for Unity in the Horn of Africa* (Cambridge: Harvard U. Press, 1963).

guerra para consolidar toda a África austral contra a pilhagem européia, e quando morreu em 1828 estava vencendo essa guerra, a qual prosseguiu sob o comando dos reis Moshweshwe dos Basutos, Khama dos Bamangwato, Dingame, Catswayo, Lobengula e Bambata, que liderou os levantes de 1906.¹⁴⁶

No Brasil, o século XIX testemunhou a longa série de revoltas Malês na Bahia, entre 1807 e 1844. Em 1839, Manuel Balaio dirigiu a famosa revolução no Maranhão, junto com o Preto Cosme, que desencadeou uma campanha guerrilheira, envolvendo 3.000 quilombistas e com a colaboração de outras forças políticas. No Recife em 1824, Emiliano Mandacaru e sua unidade militar, com escravos aliados, demonstraram na sua revolta a visão pan-africanista implícita na seguinte declaração de solidariedade com a vitoriosa revolução do Haiti:

Qual eu imito Cristóvão

Esse imortal haitiano

Eia! Imitar seu povo

Ó meu povo soberano!¹⁴⁷

Em Alagoas, os quilombos lançaram um movimento revolucionário chamado Cabano, que deixou uma fama legendária na região, resistindo de 1833 a 1841. Sergipe também teve suas forças de resistência negra, guerrilhas e quilombos. Isidoro, o Mártir de Minas Gerais, morreu em 1809, e Constantino do Ceará, em 1839: a lista é enorme, e impossível de ser reproduzida aqui.¹⁴⁸

Três figuras importantes se destacam no Brasil do século XIX: um é Faustino do Nascimento, "O Dragão do Mar", que encabeçou uma greve excepcionalmente bem executada entre os estivadores do cais de Fortaleza, Ceará, se recusando a trabalhar nos navios que carregavam escravos. Essa greve foi um fator decisivo na primeira abolição ocorrida no país, a do Estado do Ceará, como também na abolição nacional brasileira.¹⁴⁹

Luisa Mahin, ativa nas lutas dos Malês na Bahia, se constituiu numa figura central das revoltas negras desse período. Seu filho Luís

146. Thomas Mofolo, *Chaka the Zulu* (Nova York: Oxford U. Press, 1949) e Daniel Cohen, *Chaka, King of the Zulus* (Nova York: Doubleday, 1973).

147. Em Moura, *O Negro*, supra n. 86.

148. Id.

149. Edmar Morel, *Dragão do Mar: O Jangadeiro da Abolição* (Rio: Ed. do Povo, 1949).

Gama, além de ter sido um dos mais importantes abolicionistas e oradores do seu tempo, foi o precursor da moderna consciência negra no Brasil, cantando a beleza da herança africana quase um século antes da negritude.¹⁵⁰

Não podemos deixar de mencionar outra personagem central, do começo deste século: João Cândido, marinheiro negro que encabeçou a rebelião contra o abuso racista aos negros na marinha de guerra, sobretudo na forma da chibata; revolta que ainda hoje inspira pavor ao governo brasileiro, que suprime toda tentativa de pesquisá-la.¹⁵¹ O nome de João Cândido, execrado pela Marinha de Guerra brasileira, há de registrar-se nas fileiras da história pan-africana mundial.

Nos Estados Unidos, o século XIX, além de testemunhar o movimento clandestino da Estrada de Ferro Subterrânea, que conduzia milhares de escravos até a liberdade, foi também a época das rebeliões negras armadas de Nat Turner, Denmark Vesey, Gabriel Prosser e John Brown, como também da formação de muitas *maroons*.¹⁵² Duas mulheres negras, Sojourner Truth e Harriet Tubman, ambas ex-escravas que dedicaram suas existências à luta pela libertação do seu povo, merecem destaque. A esses combates no nível militar se juntam os esforços dos nacionalistas e pan-africanistas que se organizaram a nível político, a exemplo dos emigracionistas, escritores, historiadores e jornalistas Martin R. Delany, Edward Wilmot Blyden, Henry McNeil Turner, e muitos outros (ver capítulos 1 e 2).

Conclusão: o papel da cultura

Junto com a vasta herança de revolução africana, norte-americana e caribenha, a militância negra aqui traçada através da história centro e sul-americana compõe um quadro mundial de resistência pan-africana. De nenhuma forma constitui este um retrato completo do pan-africanismo antes de 1900; pretendo somente dar um esboço geral. A intenção é de enquadrar essas várias lutas de resistência numa

150. Abdias do Nascimento, supra n. 36, 125-126.

151. Sebastião Rodrigues Alves, entrevista com a autora em janeiro de 1978. Emar Morel, *A Revolta da Chibata*, 3.ª edição (Rio: Graal, 1979).

152. Aptheker, supra n. 141, e obras citadas por ele.

perspectiva unificada, embora incompleta. Não pude tratar, por exemplo, dos povos negros asiáticos, em sociedades como a Papua Nova Guiné, ou a Austrália, onde o genocídio cometido contra os povos negro-africanos originais, e a instalação do pleno apartheid, anterior ao da África do Sul e modelo para este, constituem fatos assombrosos de um feroz supremacismo branco.¹⁵³ Entretanto, a pesquisa da histórica resistência africana mundial continua na iniciativa de *scholars* independentes negros, e esperamos que trará à luz aspectos mais detalhados, para aprofundar e ampliar as informações já existentes.

Uma área prioritária para estudo futuro é a da função da cultura africana na inspiração e na realização desses episódios revolucionários. José Luciano Franco observa que

A religião do vudu serviu aos escravos de Saint-Domingue (hoje a República de Haíti) tanto ou mais que o *créole* — a língua negra da época colonial — para lutar contra seus exploradores (...) As autoridades coloniais, e os senhores de escravos, perseguiram os adeptos do vudu não tanto pelo que esta crença religiosa significasse frente ao culto oficial católico, senão, mais significativamente, porque a maioria de suas cerimônias secretas tinha uma íntima relação com a crescente atividade dos *cimarrones* e as periódicas rebeldias dos escravos.¹⁵⁴

John Henrik Clarke sugere, como resultado da sua extensiva pesquisa, que

Na América Central e do Sul e no Caribe, a cultura africana, renascida em terras alheias, se tornou a força de união e o sistema de comunicação que ajudaram a colocar em movimento algumas das mais bem-sucedidas revoltas de escravos na história do mundo.¹⁵⁵

Clarke assinala um modelo de habilidade organizacional yorubá, combinado com liderança militar akan, de que são exemplos os casos do Surinam Maroon (1715-1863), a revolta Berbice, a da Guiana (1763)

153. Delegação de aborígenes da Austrália, "The Forgotten Black People", contribuição apresentada no Simpósio, Festac '77 (Lagos, janeiro de 1977).

154. Franco, 288.

155. Clarke, supra n. 136, 7.

e a revolução do Haiti.¹⁵⁶ No Brasil testemunhamos, no caso de Zumbi dos Palmares, que a civilização banto deu a sua contribuição nos quilombos e guerrilhas como força importante.¹⁵⁷

Mais importante e preeminente, porém, é a integração e a unidade de várias culturas africanas, fundindo-se na Grande Rebelião Escrava de 1760 na Jamaica, por exemplo, e nas revoltas da Bahia. Richard Price, baseando-se na sua pesquisa sobre os quilombos nas Américas, observa:

Estudando as sociedades *cimarrones*, sempre me impressionou a natureza primordial e completa da sua "integração funcional". (...) E essa notavelmente rápida formação, pelos grupos *cimarrones*, de culturas e sociedades íntegras, foi possível, como já sugeri, por causa da existência, através do hemisfério, de culturas escravas bastante maduras, combinadas com um compromisso intensamente difundido e compartilhado das coisas africanas. (...) Os *maroons*, de fato, realmente aproveitaram das suas diversas heranças na construção das suas culturas. Bem podiam olhar para a África, e o fizeram, para derivar princípios organizacionais de profundo nível, relacionados com campos culturais tão diversos quanto o nome dos filhos, de um lado, ou os sistemas de justiça, do outro. (...) Por mais "africano" que fosse, nenhum *sistema* social, político, religioso ou estético dos *cimarrones* poderia seguramente se identificar originariamente numa específica proveniência tribal; revelam, ao contrário, sua composição sincrética. (...) O sistema político de Palmares, por exemplo, (...) "não derivou de um modelo africano particular e central, mas de vários deles."¹⁵⁸

Deveras, este fator de integração representa o sentido mais nítido da natureza "africana" de tais culturas e sistemas organizacionais da luta quilombista afro-americana, porque a África representa exatamente a integração, a união e a coesão dos diversos sistemas existentes dentro

156. John Henrik Clarke, "The Influence of African Cultural Continuity on the Slave Revolt in South America and the Caribbean Islands", contribuição apresentada no 3.º Congresso Internacional de Africanistas (Addis Ababa, 9-19 de dezembro de 1973).

157. Ver Roger Bastide, *African Civilizations in the New World*, tradução de Peter Green (New York: Harper & Row, 1971).

158. Price, supra n. 70, 27-29.

dela. Nesta perspectiva de integração cultural, afirmada na luta e na militância negras, a experiência da diáspora negra no Novo Mundo exprime mais intrinsecamente sua essência pan-africana. Exemplo ilustrativo temos na seguinte observação de Wole Soyinka:

Ogun por sua parte se torna não só o deus da guerra, mas o deus da revolução, no contexto mais contemporâneo — e isto se dá não meramente na África, mas nas Américas, para onde seu culto se espalhou. Como os suportes católicos romanos do regime de Batista em Cuba descobriram demasiadamente tarde, deviam ter-se preocupado menos com Karl Marx e mais com Ogun, deidade redescoberta da revolução.¹⁵⁹

159. Wole Soyinka, *Myth, Literature and the African World* (Nova York: Cambridge U. Press, 1976), 54.

Capítulo 4

O BRASIL: PAÍS-CHAVE NO MUNDO AFRICANO

A população afro-brasileira constitui um povo-chave, dentro dum país-chave, na perspectiva do mundo africano. Sua longa história de resistência pan-africanista, mencionada no capítulo anterior, continua através do presente século, constitui o fator principal na posição eminente que estamos apontando. Acresce ainda o fator crucial que diz respeito ao tamanho da população negra brasileira, a maior do mundo fora da Nigéria, maioria esta dominada por uma minoria brancoíde. A função econômica do Brasil no contexto mundial do capitalismo monopolista e do imperialismo, bem como sua relação política, econômica e estratégica com a África, são outros elementos fundamentais. E estes se reforçam quando levamos em conta o complexo de relações do Brasil com o resto das Américas, e com as outras populações afro-americanas.

Arianização: as implicações estratégicas para o mundo africano

A ideologia da arianização, vigente na América Central e do Sul, como esboçamos no capítulo anterior, e particularmente forte no Brasil, tem importantes implicações para a África, especialmente em suas manifestações mais recentes. Uma delas se evidencia no discurso do general argentino Alberto Marini, em 1977, quando colocou a região do Atlântico Sul à frente da defesa da "herança da civilização ocidental e cristã":

Se o Ocidente não parte em socorro da África do Sul... era uma vez essa região. Se a deixarmos sucumbir sem ajuda, perder-se-á fatalmente o controle do Oceano Índico e, em menos duma década, a Europa ter-se-á tornado comunista.¹

Os africanos conhecem bem esse tipo de discurso, rotulando qualquer aspiração africana à liberdade e à soberania como "agitação comunista". Notemos, porém, que o general aqui não defende somente a "democracia", mas a "civilização ocidental e cristã" como um todo. O que o general propõe não é somente a defesa de um sistema político, mas a defesa da hegemonia *ocidental* na África do Sul, o que quer dizer o domínio branco. Este seria o objetivo da Organização Tratado do Atlântico Sul (OTAS), pacto bélico modelado na OTAN, que o general advoga nesse discurso.

As ligações crescentes entre Pretória e os regimes militares arianos direitistas da América do Sul têm sido observadas com alguma preocupação pelos africanos.² Em 1965, a África do Sul tinha relações diplomáticas somente com a Argentina e com o Brasil. Depois de 1973, o Chile restaurou e firmou sua ligação com o *apartheid*, mandando até mercenários, tropas do seu exército regular, à Namíbia, Moçambique, e Rodésia, para ajudar a manutenção do domínio branco-ocidental. Por volta de 1975, Pretória já tinha sete embaixadas estabelecidas na América do Sul.³ Os passos na direção da OTAS (implicando a Argentina, o Brasil, o Chile e a África do Sul, entrelaçados com uma complexa interação de considerações econômicas e políticas, como veremos mais adiante, formam só uma parte do quadro estratégico americano-sul-africano.

Os regimes euro-sul-americanos têm oferecido outra forma de ajuda aos contingentes dirigentes branco-ocidentais do sul da África: a de fornecer-lhes um lugar alternativo onde poderão instalar seu arianismo hegemônico caso se recusem a ficar na África sob um governo majoritário negro. As manipulações militares e políticas dos generais latinos se suplementam, então, com a admissão subvencionada

1. Em Daniel Waksain Sonmea, "Pretoria y sus aliados", *Cuadernos del Tercer Mundo*, n.º 12 (México, março de 1977).

2. Resoluções da Conferência Mundial contra o Apartheid, o Racismo e o Colonialismo na África Austral (Lisboa, 16-19 de junho de 1977), e procedimentos do Comitê Especial das Nações Unidas contra o Apartheid, 1977-1978.

3. Secretaría Ejecutiva para América de Solidaridad con el Pueblo Chileno, *Pretoria-Santiago: Cronología de un Contubernio* (julho de 1977).

de uma massa privilegiada de brancos racistas da Namíbia, África do Sul, Rodésia (Zimbábue), Moçambique e Angola, aos países "ocidentais" da América do Sul. Esta é apenas a mais nova onda na contínua imigração arianizadora patrocinada continuamente pelas classes dominantes da América do Sul, há mais de um século.

Aqui temos um exemplo notável do que significa o pan-africanismo, como interesse comum dos africanos da diáspora e do continente. As implicações para a África negra dessas ligações etno-ideológicas e militares entre Pretória e os generais latinos estão inextricavelmente entrelaçadas aos interesses das populações negras sul-americanas, e também, no nível de unidade e solidariedade anti-racista, com os indígenas da América Latina. Essa contingência histórica constitui eminente ilustração do racismo estrutural operando em plano internacional.

Em 1965, tiveram início as negociações bolivianas com o Comitê Intergovernamental para as Migrações Européias, o Banco de Desenvolvimento Interamericano, o Banco Mundial, e, progressivamente, com a Alemanha Ocidental, Uruguai, Equador, Brasil e Venezuela. O objetivo era a colonização de "emigrados" de Angola nas terras bolivianas.⁴ Este plano fracassou, mas muitos racistas portugueses fugitivos da África foram recebidos de braços abertos pelo governo brasileiro. A preocupação da Alemanha Ocidental, com mais de 60% de brancos namibianos de origem alemã, assegurou a continuação do processo interrompido. O Ministro do Interior da Bolívia observou que a Alemanha estava ansiosa para

canalizar a emigração dos refugiados da África austral para a América do Sul, em vez de levá-los de volta ao território alemão, onde a superpopulação causaria graves problemas.⁵

A Bolívia, no entusiasmo de receber esses arianos, aparentemente havia esquecido seus próprios problemas de "superpopulação", fre-

4. "Documents on Colonialist Export from South Africa to South America", *Analysis and Debate*, n.º 9 (Uppsala University, Departamento de Pesquisa sobre a Paz e o Conflito, julho de 1977), e "Documents: White Migration to Southern Africa" (Genebra: Centre Europe-Tiers Monde, 1975). "South African Colony for Bolivia?", *Indígena (News from Indian America)*, 3, n.º 1 (Berkeley, verão de 1977).

5. Documento do Ministro Boliviano do Interior, citado em Armand e Michelle Mattelart, "Os colonos do apartheid", tradução de Leda Beck, *Afro-América Latina: Versus* (São Paulo, outubro de 1977), 10-11.

qüentemente invocados para justificar a esterilização sistemática das mulheres bolivianas indígenas, com o apoio norte-americano.⁶ A superpopulação não é problema, pelo visto, enquanto a população "superior" for a branca. O Instituto Boliviano de Colonização colocou à disposição do projeto, comportando umas 150.000 pessoas que imigrariam da Namíbia, Rodésia e África do Sul, terras no valor de \$250 milhões (U.S.). Financiamento adicional proviria do capital alemão e do Banco Mundial. Os colonos se instalariam em Santa Cruz, San Borca, Sacure e Apapo, no sul e no oeste do país. A Bolívia também propôs a construção de duas novas cidades para esses colonos brancos, a serem ironicamente batizadas de Esperanza e La Paz. Seriam edificadas hospitais, estradas, casas e escolas, infra-estrutura com a qual não foram contemplados os cidadãos bolivianos dos projetos de colonização de 1950 na mesma área. A Alemanha havia insistido desde o começo que os emigrantes "deveriam receber o mesmo tratamento e privilégios atribuídos, no momento oportuno, aos alemães provenientes da Europa oriental".⁷

O Uruguai, no entanto, lamentou ter perdido a chance de permitir a entrada de belgas fugidos do Congo, ou franceses da Argélia, recebidos pela Argentina. Por isso, no intuito de não perder mais oportunidades desse gênero, o Uruguai foi um dos poucos países a mandar delegados às cerimônias de proclamação da "independência" da província batustana Transkei.⁸

Além de pretender estimular as relações de amizade com a África do Sul branca, os generais latinos visavam reforçar seu domínio reacionário sobre o continente, sabendo que a participação de emigrantes brancos europeus racistas, freqüentemente de estoque colonial antigo, era útil à realização dos seus golpes militares (Bolívia, 1971; Chile, 1973; Argentina, 1976). Além do mais, havia o desejo de trazer um grupo especializado e tecnologicamente avançado para que "remediasse de uma vez por todas a inaptidão para o progresso" dos povos indígenas, nas palavras de um oficial em La Paz.⁹ Essa declaração transmite o caráter explicitamente racista dos referidos pro-

6. Entre os grupos que já denunciaram essa campanha de esterilização está a Conferência Episcopal Boliviana.

7. Ministro Alemão da Cooperação Econômica, ao Comissário da ONU para a Namíbia, em Mattelart, supra n. 5, 10.

8. Id., 11.

9. Id.

jetos. A consolidação das ligações político-militares entre as ditaduras racistas da América do Sul e África do Sul só poderá contribuir ao reforço do supremacismo branco mundial.

O Brasil: algumas considerações econômicas

Depois do golpe militar de 1964, o Brasil desenvolveu, como resultado do chamado “milagre econômico”, um setor econômico que opera, no plano internacional, como poder imperialista. Essa afirmação se chocará com as convencionais análises que categorizam o Brasil como “país subdesenvolvido” ou “em desenvolvimento”, ou “membro do Terceiro Mundo”. É verdade que a grande maioria do povo brasileiro está, de fato, vivendo as condições de um país assim qualificado, com a miséria, a fome, a falta de ensino, de tratamento de saúde e de moradia. Situações de colonialismo interno, a dependência crítica ao capital monopolista do imperialismo estrangeiro, e a profunda subordinação aos Estados Unidos, marcam indiscutivelmente a economia brasileira com os sintomas clássicos do chamado subdesenvolvimento. Entretanto, a extrema espoliação do povo brasileiro implicou num processo acelerado de acumulação de capital, que resultou em profundas conseqüências, sendo uma delas o peso que o país adquiriu no panorama internacional, e sua relativa importância frente aos Estados do chamado “Terceiro Mundo”.

Não é difícil documentar o resultado da política entreguista da ditadura militar, sobretudo a concentração de capital e a crescente marginalização das camadas populares. A pequena firma nacional foi praticamente erradicada, na esteira da política da chamada “insolvência positiva”, com a taxa de bancarrota em São Paulo subindo, entre 1963 e 1967, de 838 a 3.689.¹⁰ Esse processo foi simultaneamente o efeito e o estimulador da entrega da economia brasileira: em 1969, o capital monopolista europeu e norte-americano controlava já 90% da indústria automobilística, 87% das farmacêuticas, 73% da

10. Roberto Campos, “O ataque dos primitivos”, *O Estado de São Paulo* (21 de janeiro de 1970), em João Quartim, *Dictatorship and Armed Struggle in Brazil*, tradução de David Fernbach (Nova York: Monthly Review Press, 1971), 63.

maquinaria pesada, 65% das químicas e plásticas, e 33% da indústria de aço.¹¹

O preço que os militares estavam dispostos a pagar, para atingir seu “milagre econômico” através da introdução maciça de capital estrangeiro, está ilustrado no tratado de garantia de investimento, assinado em fevereiro de 1965 com os Estados Unidos. A mendicância chegou a tal ponto que o Brasil se comprometeu nesse acordo a pagar compensação, na importância que os Estados Unidos unilateralmente determinasse, a qualquer tipo de prejuízo que uma firma norte-americana alegasse haver sofrido: inflação, quebra de contrato, desequilíbrio político, etc. Um departamento do governo dos Estados Unidos (*Foreign Claims Settlement Commission*) se torna credor do Brasil, da soma alegada, reservando-se o direito de recuperar aquele dinheiro de qualquer crédito brasileiro existente nos bancos norte-americanos. No caso de rescisão do convênio, o acordo prevê seis meses de prazo durante os quais os investidores norte-americanos continuam se beneficiando das garantias; e por um período de vinte anos, depois da rescisão, mantêm o direito de fazer reclamações.¹²

O efeito desse tipo de política econômica sobre o povo brasileiro foi simplesmente devastador. A forçada industrialização implicou numa distribuição de renda radicalmente pior: entre 1960 e 1976, segundo o IBGE, a proporção desfrutada pela metade mais pobre diminuiu de 17,7% a 11,8%, enquanto a do mais rico, 5% da população, subiu de 27,7% a 39%. A vasta maioria marginalizada, 80% do povo brasileiro, teve 45,7% da renda nacional em 1960, e, em 1976, só um terço.¹³ Sabemos que estas estatísticas do IBGE, famoso pela sua capacidade de distorcer os dados, são provavelmente marcadas por um otimismo exagerado.

O sistema sindical, com o peleguismo e a supervisão governamental institucionalizados, garante a continuação dessa situação. Aqui deparamos com a atuação da classe operária organizada dos Estados Unidos, na forma de seu apoio e participação dentro do Instituto para o Desenvolvimento do Trabalho Livre (AIFLD), representado no

11. Eduardo Galeano, “Denationalization and Brazilian Industry”, *Monthly Review* (Dezembro 1969).

12. Investment Guaranty Agreement, Brazil and U.S.A., 719 United Nations Treaty Series 3, 18 United States Treaties 1807 (1965).

13. Estatísticas do IBGE, reproduzidas em “Emphasis on Correcting Brazil’s Income Imbalances is Spurring Policy Change”, *Business in Latin America* (Nova York: 4 de abril de 1979), 107.

Brasil pelo Instituto Cultural do Trabalho, ramo da CIA e seu órgão peleguista internacional (ver capítulo 1). Entre as forças chaves do golpe de 1964 estava

o grupo de graduados brasileiros do curso de AIFLD, que voltaram a seu país em 1964; era composta de elementos tão ativos que imediatamente ficaram envolvidos nas atividades clandestinas da revolução, antes mesmo que ocorresse. Muitos dos líderes sindicais, alguns efetivamente treinados em nosso instituto, se implicaram na derrota de Goulart.¹⁴

Depois de 1964, o AIFLD continuou ativo, treinando mais de 50.000 sindicalistas dentro do Brasil, e ainda mandando centenas ao *Front Royal Institute*, a Virgínia, para cursos mais avançados.

Entretanto, a mais destacada característica do cenário econômico brasileiro atual é a acelerada intensificação da marginalização disfuncional dos grupos de renda menor, os subempregados, desempregados e as populações migrantes, na sua grande maioria negras e indígenas. A formação dessa categoria econômica supérflua se diferencia fundamentalmente das categorias funcionais como “exército de reserva de desempregados”.¹⁵

Esse fenômeno se caracteriza pela operação do racismo estrutural, que determina a contínua composição étnica dessa massa marginal, controlando a distribuição das pessoas nas categorias de classe.¹⁶ Isolada e concentrada nas regiões rurais e internamente colonizadas do país, essa massa negro-indígena se constitui e se mantém através do processo de segregação, resultado da falta de mobilidade que a implanta nas regiões economicamente estagnadas e da discriminação racial que a implanta nos porões, cortiços, favelas e invasões urbanas. O racismo sistêmico intrínseco à economia estrutural brasileira constitui perfeito paralelo à causa da mesma situação, vigente em Chocó, Colômbia, ou Esmeralda ou Salinas do Norte no Equador.

14. U.S. Senate Committee on Foreign Relations, Survey of the Alliance for Progress, Hearing of the Labor Policy and Programs Committee (Washington D.C., 15 de julho de 1968), em Jim Green, “Liberalization on Trial”, *NACLA Report on the Americas*, XIII, n.º 3 (maio-junho de 1979), 18.

15. José Nun, “Superpopulação relativa, exército industrial de reserva e massa marginal”, em *Populações Marginais*, org. por Luís Pereira (São Paulo: Duas Cidades, 1978), 73-141.

16. Carlos Hasenbalg, *Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil* (Rio: Graal, 1979). Ver capítulo 1 deste livro.

A marginalização disfuncional dessa massa dominada de negros e indígenas no Brasil não teve seu início em 1964, mas a política entre-guista e a campanha de industrialização forçada a acelerou e intensificou. O que foi um “milagre econômico” para a elite arianóide e as firmas transnacionais constituiu para as populações não-brancas, vítimas do desemprego, da fome, da doença e da degradante destituição conseqüentes a ele, um desastre das maiores proporções.

O Brasil como poder subimperialista: a África

O “milagre” do desenvolvimento econômico, isto é, a industrialização forçada, considerado do ponto de vista das classes dominantes, situa o Brasil na posição de uma economia imperialista nascente, no sentido clássico de que seu mercado interno não é capaz de absorver os produtos industriais do setor moderno. A radical concentração de capital e de renda, implicando a marginalização das classes trabalhadoras e a queda do poder de consumo do pequeno comerciante e da classe média, fez com que a demanda não se expandisse. O único recurso da elite industrial, então, é expandir seu mercado externo. Sendo a economia em expansão controlada por um poder imperialista superior, o capital monopolista internacional, essa expansão se denomina subimperialismo.

Obviamente, há importantes diferenças entre um sistema e outro, que não se deve subestimar. Contudo, essas diferenças são antes de grau do que de conteúdo. No sentido básico da necessidade de explorar mercados externos, num nível que transcende simples relações de comércio, envolvendo o investimento de capital e o controle da economia externa, os dois fenômenos são iguais. Esse fato cresce em importância quando levantamos a máscara do “subdesenvolvimento” e do “Terceiro Mundo”, e vemos que os países denominados com esses rótulos diferem enormemente nos seus níveis de viabilidade econômica e de diversificação. Uma vez que a elite dirigente do Brasil se estabelece como classe imperialista, não hesitará em explorar os países menos poderosos e desenvolvidos, com a mesma avareza e indiferença que o capital internacional sempre demonstrou para com o Brasil. É significativo, nesse sentido, que um representante do governo brasileiro, diante do congresso nacional, tenha defendido o vergonhoso

convênio de garantia de investimento com os Estados Unidos, referido anteriormente, dizendo que

num futuro próximo, o Brasil estará invertendo capitais na Bolívia, no Paraguai ou Chile e então necessitará de acordos desse tipo.¹⁷

Apesar das tentações de classificar o Brasil como “país subdesenvolvido”, ele funciona como poder industrial avançado em relação à África e ao resto da América Latina. Em 1972, por exemplo, o Brasil já estava intensamente envolvido em programas de “ajuda estrangeira”, oferecendo empréstimos de “assistência” pelo menos a treze países da América Central e do Sul. Tais programas, somando a US\$70 milhões, assumiam a conhecida forma de crédito condicionado à compra de produtos brasileiros.¹⁸

Por outro lado, o Brasil embarcou num projeto no sentido de tornar-se fornecedor de armas aos Estados Unidos durante a guerra do Vietnã. Em 1965, Subsecretário de Defesa para Assuntos Orientais dos Estados Unidos visitou o Brasil para negociar vendas de armas, num momento em que a produção doméstica norte-americana ainda não estava mobilizada para a guerra não-declarada. Em 1966, Victório Ferraz, presidente do Grupo Permanente da Mobilização Industrial, órgão oficial autorizado pelo Presidente do país e pelo Ministério do Planejamento, publicamente anunciou que a indústria brasileira fabricaria armas, munições e veículos para o uso dos Estados Unidos no seu esforço bélico no Vietnã. Declarou Ferraz:

Colaborando no extermínio do Vietcong, [o Brasil] aproveitará a capacidade ociosa de suas fábricas e dará lugar à criação de 180 mil novos empregos. Simultaneamente, combateremos o comunismo e nossos problemas de desemprego.¹⁹

No mesmo ano, o embaixador de posse da nova embaixada do Brasil em Saigon confirmou que o Brasil cogitava mandar tropas ao Vietnã.

17. Em Eduardo Galeano, *Las venas abiertas de América Latina*, 2.^a edição (México: Siglo XXI, 1973), 403-404.

18. *Brazilian Information Bulletin*, n.º 7 (Berkeley: American Friends of Brasil, maio de 1972), 9.

19. *Correio da Manhã* (Rio, janeiro de 1966), em Ruy Marini, *Subdesarrollo y revolución* (México: Siglo XXI, 1969), 83.

Os documentos de 1963-1968 na biblioteca Lyndon Johnson, em Austin, Texas, revelam as íntimas ligações brasileiras com a agressão norte-americana no Vietnã. Lembrando “o papel histórico do Brasil na solução da crise dominicana”, Johnson pediu as tropas brasileiras numa espécie de “toma lá dá cá” pelos dois *destroyers* de avançada tecnologia, que a marinha brasileira ansiosamente queria adquirir do Tio Sam.²⁰

As implicações de tudo isso com a África estão evidentes. O Brasil tem a capacidade de exportar armas apoiando regimes que lhe convier, e de fato já tem exportado armas para a África.²¹ A medida que cresce sua capacidade de produção de armas pesadas, aumentará sua disposição em exportá-las, junto, naturalmente, com as forças militares necessárias, de acordo com seus interesses políticos e econômicos.

Simultaneamente ao crescimento da indústria brasileira de armas, cresce também sua produção industrial em outros campos. E sua posição de economia expansionista está nitidamente clara com respeito à África: em 1976, por exemplo, as exportações para a África negra somaram mais de £235 milhões (libras esterlinas).²² Penetração especialmente evidente na Nigéria, primariamente, mas não exclusivamente, nos campos de tecnologia automobilística e de telecomunicações. A Hidrosserviço do Brasil, por exemplo, encabeça um projeto de instalar sistemas de telecomunicações em 12 estados nigerianos.²³ As vendas da Volkswagen do Brasil à Nigéria atingiram £28,5 milhões em 1977; a firma tem uma fábrica de montagem e serviço em Lagos.²⁴ Dentro de três curtos anos, de 1973 a 1976, as exportações brasileiras para a Nigéria aumentaram 30 vezes, de US\$3,5 milhões

20. Background Paper, Departamento de Estado, U.S.A., 23 de janeiro de 1967, em Fernando Sandoval, “E o Brasil quase foi à guerra: a história das frustradas negociações para o envio de tropas brasileiras ao Vietnã”, *Isto É* (São Paulo, 14 de dezembro de 1977), 50. Agradeço a Mirna Grzych pelo fornecimento desse artigo.

21. “Arms Sales in Latin America and Africa”, Bureau of Public Affairs (Washington: U.S. Departamento de Estado, 1973-74) e “The Military Balance, 1977/78”, *The IISS* (Londres, 1977), em Clovis Brigagão, *Goals and Content of the Relations Between the Southern Regions of Africa and Latin America* (Lisboa, dezembro de 1977, mimeo), p. IV.

22. *New African Development*, II, n.º 10 (Londres, outubro de 1977), 985.

23. Mirna Grzych, “Nigéria, o bom-bocado do empresário brasileiro”, *Isto É* (14 de dezembro de 1977), 37.

24. Supra n. 22.

a US\$90 milhões.²⁵ Mais atrativo ainda é o petróleo nigeriano, e a Interbrás se destacou muito na Primeira Feira Internacional de Comércio em Lagos, em 1977. Outras eminentes presenças brasileiras incluem a Caloi, a Brastemp, CICA, Cimag, Comadra, Hansig, Invicta, Klabin, Madezatti, Springer, Frigoríficos Cotia, Telecon, Blamer, Cosibra, Eucatex, etc.²⁶

Outro aspecto fundamental no interesse do governo brasileiro na Nigéria é o papel estratégico desta na África negra. Detentora da maior população e do maior exército do continente, a Nigéria constitui um excelente trampolim para futura penetração.

Entretanto, de nenhuma forma a Nigéria constitui alvo exclusivo da ofensiva comercial brasileira na África. Em resposta ao potencial dos mercados africanos, o Brasil abriu 13 embaixadas em países da África negra depois de 1972; antes disso, não havia quase nenhuma ligação diplomática, porque o Brasil estava interessado ainda em consolidar ostensivamente sua relação com a África do Sul. Depois da queda do salazarismo em Portugal, quando percebeu a inutilidade de continuar apoiando o colonialismo português na África, o Brasil reconheceu os movimentos de libertação e tentou suavizar ou mascarar suas ligações com Pretória.²⁷ O Itamarati definiu a África negra como prioridade, criando até um Departamento de Assuntos Africanos. Isso constituiu uma abrupta inversão da tradicional política de indiferença ou de aberta hostilidade à independência política africana.²⁸

Ironicamente, então, o Brasil hoje faz todos os esforços para capitalizar sua imagem internacional de “democracia racial”, para melhor penetrar nos mercados africanos, enfatizando sua “afinidade cultural” com a África, como cartão de visita, supondo assim tornar sua penetração neocolonial mais agradável à custa de diversões étnicas e culturais. Por ocasião da celebração do Festac '77 em Lagos, em janeiro de 1977, onde a delegação oficial brasileira, como sempre, re-

25. Grzych, supra n. 23, 37.

26. Id., 36.

27. Clóvis Brigagão, *Brazil's Foreign Policy: the Last 15 Years* (Estocolmo: Institute of Latin American Studies Research Paper Series, novembro de 1978), 24.

28. José Honório Rodrigues, “África, Angola e Brasil”, *Revista de cultura Vozes*, 70, n.º 4 (Petrópolis, 1976), e *Brasil e África — outro horizonte*, 2.ª edição (Rio: Civilização Brasileira, 1964). Mário de Souza Clington, *Angola Libre?* (Paris: Gallimard, 1975).

tratava o país como um paraíso racial, o jornalista português Antônio Figueiredo observou:

Para a consecução desta política de aproximação econômica e influência cultural, o Brasil tem inúmeras vantagens sobre a maioria dos países em expansão. Não tem, por enquanto, um passado de implicações imperialistas como as potências européias e os Estados Unidos e, portanto, parece oferecer possibilidades dum envolvimento menos perigoso; a sua condição tropical permite-lhe manter um enorme ascendente técnico em vários ramos vitais (...); a comunidade técnica dirigente brasileira, em Lagos, já atinge as centenas; mas igualmente importante, claro, é a sua reputação de ser “a maior democracia racial do mundo”.²⁹

A avaliação de Figueiredo se confirma nos comentários do Sr. B. Nwose, diretor da *Union Trading Company* da Nigéria, em entrevista dada à revista brasileira *Comércio Exterior*, publicação do Ministério de Relações Exteriores:

Os empresários brasileiros não fazem uma pálida idéia da imensa receptividade de nosso povo ao nome do Brasil. Eu mesmo jamais fui ao Brasil, mas é um dos raros países que tenho vontade de conhecer pessoalmente e, como eu, praticamente todos os nigerianos. Além dos fortes laços culturais, a imagem do Brasil para nós é a de uma nação amiga, pacífica, que possui um estágio de desenvolvimento que lhe permite tornar-se o parceiro comercial ideal das jovens nações africanas.³⁰

Esta revista de comércio dedica todo um número às vastas possibilidades para negócios brasileiros na Nigéria. Foi publicada, coincidência extraordinária, um mês antes das celebrações do Festac '77 em Lagos. Entre outras coisas, relata vantagem já desfrutada pelos brasileiros, em sua posição privilegiada na estima nigeriana: em 1976, foi assinada uma convenção de fretes entre os dois países, na qual os navios brasileiros receberam prioridade de acesso ao cais de Lagos

29. Antônio de Figueiredo, “O Brasil no Festac '77”, *Diário Popular* (Lisboa, 23 de fevereiro de 1977).

30. “As portas da Nigéria abrem-se para o Brasil”, *Comércio Exterior*, número especial: “As Novas Oportunidades para o Brasil”, n.º 33 (São Paulo: Ministério das Relações Exteriores, novembro-dezembro de 1976), 14.

e de outros portos nigerianos. A Nigéria criou até uma firma especial, chamada a *Nigerbras Shipping Line*, para concluir um contrato de serviço conjunto com o Lloyd Brasileiro.³¹ Estas medidas livraram os brasileiros das dificuldades consideráveis com que se defronta a maioria da atividade comercial marítima com este enorme país.

Exceto uma insignificante associação comercial, representada especialmente pela Câmara de Comércio Afro-Brasileiro, o negro brasileiro está longe de participar nessas empresas comerciais africanas do capital brasileiro. Não tem interesse direto, e nem é por elas indiretamente beneficiado, segundo a teoria da distribuição da riqueza capitalista (*trickle-down theory*). A verdade é que uma elite branca está agora se aproveitando daqueles mesmos aspectos africanos de sua herança nacional, cultural e demográfica, que ela tão neuroticamente escondeu do mundo, até muito recentemente, para se infiltrar no mercado de ilimitada potencialidade constituído por uma África politicamente independente mas economicamente dominada pelo capital monopolista internacional. Essa é a mais nova maneira de explorar o recurso humano mais abundante do Brasil, os descendentes africanos: utilizando-os na promoção de produtos e nas relações públicas de caráter domesticador. Na Feira Internacional de Comércio, em Lagos, o lema mais eficaz da propaganda brasileira foi "Brasil: Terra de Pelé". Este, com seu rosto sorridente decorando milhares de anúncios em toda a África, constitui o mais notório símbolo da "democracia racial" brasileira.

Angola é o mais recente objeto dessa e outras técnicas de propaganda lançada pelo Brasil. A ditadura brasileira, tão ávida no seu anticomunismo, foi, ironicamente, o primeiro governo não-africano a reconhecer o governo do MPLA, e seu presidente abertamente marxista, o falecido Agostinho Neto. Isto depois de haver sustentado o salazarismo até o último momento possível, no contexto internacional da guerra colonial. Esse gesto refletiu uma nova fase na política estrangeira dos militares, denominada, nas palavras do analista político brasileiro Clóvis Brigagão, a fase de "jogar o jogo do novo nacionalismo africano, ou a Política Pragmática 'Responsável' (1974-1978)". Observa o cientista:

O comércio foi enfatizado antes da política, em termos da expansão e dos mercados novos. (...) Novos interesses se formu-

laram: alinhamento não-automático, posição não-militante no movimento não-alinhado, e mais participação nas organizações internacionais. O "pragmatismo", definido como a capacidade de empregar os recursos disponíveis e utilizá-los de acordo com os "interesses práticos", vieram a representar uma nova fase na política estrangeira militar. Também representa a consolidação da posição brasileira na América Latina, e sua "nacionalização" da internacionalização do Brasil.³²

Qualquer desalento ideológico que o reconhecimento do governo Neto teria causado aos generais foi imediatamente compensado: a Petrobrás foi uma das primeiras entidades convidadas a iniciar explorações de petróleo nos campos de Angola, altamente valorizados em termos de potencial.³³

O Brasil como poder subimperialista: a América do Sul

Considerando a população negra da América latina em geral, a relação do Brasil com ela constitui outra faceta do seu papel-chave no mundo africano. O futuro econômico, estratégico e político da África com respeito a esse continente, tingido pelas ligações de sangue, será um aspecto importante da realidade mundial das próximas décadas.

O Brasil é o mais importante país na América Latina. Tem um território, uma população e uma força militar ultrapassados somente pelos norte-americanos. O papel decisivo do Brasil na intervenção e desestabilização de governos e na implementação de golpes militares, favorecendo os Estados Unidos, infelizmente continua pouco conhecido. Fator central nesse quadro é a doutrina geopolítica de Golbery do Couto e Silva teorizando a "interdependência continental", isto é, a submissão de todo o continente aos Estados Unidos, através da intervenção militar e da sub-hegemonia brasileira; e a "barganha leal", isto é, o compromisso brasileiro de assegurar essa submissão e essa

31. Id.

32. Brigagão, supra n. 27, 10, 14.

33. Supra n. 22.

sub-hegemonia. As "fronteiras ideológicas" justificam, enfim, o "Manifesto Destino do Brasil" na América Latina.³⁴

Mais recentemente, houve a formulação das "fronteiras vivas", política exercida pelo expansionismo brasileiro ligado à construção da Transamazônica e ao "desenvolvimento" da região. O genocídio dos índios constitui objetivo básico do projeto, publicamente articulado pelo Ministro do Interior, Rangel Reis, em 1976, quando disse que o governo projetava dizimar a população indígena: reduzindo-a de 220.000 a 20.000 dentro de dez anos.³⁵ Entretanto, na denúncia dessa política assassina, pouco se diz sobre o seu objetivo a longo prazo dentro do quadro da "brasilianização das fronteiras vivas". Desde 1972, por exemplo, o Brasil vai progressivamente se insinuando na rica região boliviana de Santa Cruz, onde os bancos brasileiros já se destacam mais que os bolivianos. Um sintoma do caráter francamente expansionista dessa intrusão é que ela vem acompanhada por uma campanha de encorajamento aos brancos da região para "se tornar brasileiros em vez de ficar com a Bolívia indígena".³⁶ Tais exortações adquirem mais importância ainda quando lembramos que é exatamente essa região que está destinada a receber a maciça colonização de brancos apartheidistas da África austral.

O esboço geral das intenções da Escola Superior de Guerra inclui a "penetração pacífica" da região e particularmente o controle da bacia do rio da Prata. Entre as áreas já "pacificamente penetradas" estão o nordeste paraguaio, o norte do Uruguai e o nordeste boliviano. Usando a mesma técnica anexacionista que utiliza Israel nas terras ocupadas da Palestina, o Brasil coloniza áreas de território que constituem "ilhas... onde a língua, o dinheiro e as leis estão sendo brasi-

34. Golberi do Couto e Silva, *Geopolítica do Brasil* (Rio: José Olympio, 1967) e *Aspectos Geopolíticos do Brasil* (Rio: Bib. do Exército, 1957). Philip Agee, *CIA Diary* (Nova York: Doubleday, 1976). Marini, supra n. 19 e Brigagão, supra n. 27.

35. Rangel Reis, "Igreja junto aos indígenas", entrevista em *Jornal do Brasil*, 1.º caderno (Rio, 28 de dezembro de 1976). Ver Shelton Davis, *Victims of the Miracle: Development and the Indians of Brazil* (Nova York: Cambridge University Press, 1977). John H. Bodley, *Victims of Progress* (Londres: Benjamin/Cummings, 1975).

36. "Brazil Continues Expansionism", *The Guardian* (Nova York, 17 de agosto de 1977), 16, em Angela Gilliam, "Two Models of Ethnic Protest", comunicação apresentada à Reunião Conjunta da Associação de Estudos Latino-Americanos e da Associação de Estudos Africanos (Washington, 2-5 de novembro de 1977), 7.

lianizados".³⁷ Ilustrativo das mais sutis táticas de expansão, temos o Acordo de Cochabamba, assinado entre o Brasil e a Bolívia em 1973, e outro que sucedeu a ele, assinado em 1976. O acordo estabelece vários programas de "ajuda econômica" que alimentem a indústria brasileira através de compras compulsórias, e visa criar um "pólo de desenvolvimento" em Santa Cruz. Termos extremamente favoráveis ao Brasil lhe asseguram uma estrada de ferro para abrir canais de exportação ao Pacífico, o fornecimento de gás natural do estado boliviano de Oriente, e a transferência de depósitos de ferro à Companhia Brasileira de Ferro e Aço.³⁸

A Bacia do Rio da Prata representa um terço do território da América latina, ou 90 milhões de hectares, incluindo os rios Paraná, Paraguai e Uruguai. Tem o maior depósito de ferro potencial do mundo, segundo algumas estimativas, bem como petróleo, carvão, terra fértil e minerais estratégicos como urânio, tório e vanádio. A hegemonia brasileira nessa região está sendo vagarosamente concretizada através da forte posição de barganha frente à Argentina, Paraguai, Uruguai, Bolívia (e, recentemente, Chile), na formulação do plano de desenvolvimento da área segundo o Convênio de 1970 e seus sucessores.³⁹ Estes acordos visam a construção de rodovias e estradas de ferro, portos, sistemas de telecomunicações, e projetos hidrelétricos. Sintomático dos arranjos nesse sentido é a represa de Itaipu, no rio Paraná, com implicações profundas para o desenvolvimento futuro de todos esses países. As negociações entre Brasil e Paraguai conduziram a uma planificação que

fornecerá ao último somente 5% a 10% da energia total produzida pela Itaipu, e o Paraguai não poderá vender eletricidade à Argentina, com a qual o Paraguai tem projetos conjuntos. (...) Para conseguir a energia de Itaipu, o Paraguai terá que mudar sua frequência de 50 c/s a 60 c/s, o padrão brasileiro, formando um sistema integrado de energia. (...) A Argentina também precisará mudar sua frequência.⁴⁰

37. Brigagão, supra n. 27, 16.

38. Id.

39. Convenio de la Cuenca del Plata, *Derecho de la Integración*, 5 (Buenos Aires: INTAL, 1970), 129-133 e 2-12 (1969-1975).

40. Brigagão, supra n. 27, 18.

Estas áreas, já hegemoneizadas, estão para ser “integradas” ao controle brasileiro por meio de um Convênio da Bacia Amazônica. Segundo toda previsão, este projeto começou com o estabelecimento de um sistema de colônias brasileiras, presididas pelas forças armadas, ao longo das fronteiras da Bolívia, Colômbia, Equador, Peru, Venezuela e as três Guianas. Denominou-se esse projeto de “muralha demográfica”, no jargão das “novas fronteiras flexíveis”. Foi acompanhado por um convite extensivo às firmas multinacionais da “agribusiness” (empreendimento agrário em grande escala), para invadirem a região, apoiados nos empréstimos do Banco Mundial, somando US\$146 milhões entre 1972 e 1974. A Volkswagen, por exemplo, comprou 56.000 acres, planejando criar 110.000 cabeças de gado até 1982.⁴¹ Ecológicamente, esse tipo de exploração das terras amazônicas representa talvez o pior negócio possível, acabando com a vegetação natural e estimulando a erosão e a destruição do equilíbrio ambiental. Os compromissos com o processo do expansionismo brasileiro estão claros no que se segue:

O rio Amazonas (o rio-mar) constitui importante caminho de penetração até a sub-região andina e constitui um verdadeiro eixo fluvial oriente-ocidente controlado na maior parte pelo Brasil. Com a experiência adquirida nos últimos anos manobrando os assuntos da Bacia do rio Plata, os militares estão procurando completar o papel hegemônico do Brasil no Continente.⁴²

O Brasil constitui, enfim, o mais potente e perigoso agente dos interesses imperialistas ocidentais na América Latina, e mais importante, os interesses da sua própria elite arianóide-européia, que coincidem com os primeiros, por agora, mas que, à medida que vão se consolidando, constituem uma força decisiva em si. Nesse sentido, seu significado para a África e para o resto da diáspora é fundamental nos futuros parâmetros de relações mundiais modernas. A subestimação ou ignorância do importante papel que exerce o Brasil no chamado “Terceiro Mundo” constitui um sério prejuízo à análise efetiva da situação geopolítica e econômica do mundo contemporâneo.

41. Davis, *supra* n. 35, 111-134.

42. Brigagão, *supra* n. 27, 22.

Considerações estratégicas: o Atlântico Sul e a África

A posição brasileira no Atlântico Sul e sua potência militar constituem outro fator central na sua qualificação de país-chave para o mundo africano. É do conhecimento público que o setor militar brasileiro aspira a ser uma potência nuclear. Sabemos que, segundo a famosa geopolítica do general Golbery, o Brasil julga-se com o direito de “exercer exclusivamente” um quase-monopólio de domínio no Atlântico Sul. O projeto da Aliança do Atlântico Sul (OTAS), entre o Brasil, Argentina, Chile e África do Sul, visando proteger o domínio da “civilização ocidental”, sobretudo na África austral (inclusive Angola, Moçambique e Namíbia), realizaria grande parte dessa ambição.

Em seguida ao golpe militar argentino de 1976, reuniram-se os Estados Unidos, Brasil e Argentina para discutirem as manobras e a coordenação marítima, bem como a questão mais ampla da segurança militar do Atlântico-Sul. O porta-voz do regime militar argentino, *La Nación*, comentou depois:

Somente três países, que por suas culturas e suas tradições são parte do Mundo Ocidental, têm uma situação geográfica que os permite desempenhar um papel importante no controle e na proteção do Atlântico Sul: Argentina, Brasil e *África do Sul*.⁴⁵

Logo depois, uma missão conjunta argentino-brasileira chegou à base da marinha sul-africana, Simonstown, para planejar a logística da futura cooperação. A marinha constitui o elo mais fraco da força militar sul-africana, e a assistência dos generais latinos seria fundamental. Em troca, Pretória oferece incalculáveis oportunidades comerciais, simbolizadas pela inauguração, nessa mesma época, de uma ligação aérea Buenos Aires-Pretória, e pela assistência de equipes geológicas sul-africanas para a busca de depósitos minerais no Brasil. Mais importante, a África do Sul oferece uma fonte de urânio. Ansiosos para diversificar suas fontes, reduzindo a dependência dos Estados Unidos,

43. Shawna Maglangbayan, *Garvey, Lumumba, Malcolm: Black Nationalist Separatists* (Chicago: Third World Press, 1972), 85-91.

44. Ver capítulo 3, n. 38 e texto que o acompanha.

45. Em “Pretoria Turns to the Latins”, *Africa Magazine* (Londres, julho de 1977), 71-72.

os generais ocidentais do Brasil devem considerar este último um fator decisivo.

Na Conferência Interamericana de manobras navais de 1976, e em 1977, no Rio de Janeiro, James Johnson, comandante da marinha sul-africana, enfatizou o perigo de um posto fronteiriço comunista em Angola. O ministro do Exterior de Angola, José Eduardo dos Santos, por sua vez, declarou na ONU que a projetada OTAS constituía, “efetivamente, um pacto militar ofensivo contra a África austral e um perigo para a paz mundial”.⁴⁶

O convênio de OTAS provavelmente não será constituído formal e abertamente como acordo militar, fato que pouco significa quando consideramos que, como sugerem os documentos relativos à participação possível do Brasil no Vietnã, a preferência dos generais é de agir secretamente. Não é preciso um convênio formal para realizar a cooperação militar, e as bases para uma aliança de fato já estão bem articuladas.

O interesse comercial e estratégico do governo militar brasileiro está demasiadamente ligado à África do Sul, inclusive em termos da solidariedade da “civilização ocidental”, para ser ignorado. Essas considerações serão contrabalançadas pelo interesse econômico na África negra. Em última análise, o peso relativo será medido na balança dos militares eurocentristas do Brasil. Este equilíbrio determinará os acontecimentos do futuro. Sabemos que, em 1979, o novo ministro da Marinha, advogando o refortalecimento das forças militares, invocou o “vácuo de poder” no Atlântico Sul desde a queda do regime colonial português em Angola e Moçambique. Com essa justificativa, pediu que o setor militar se preparasse para “uma futura emergência”.⁴⁷ A desestabilização dos governos de Angola e Moçambique ainda é uma possibilidade real, mesmo na ausência de um convênio assinado.

Aqui entra o papel de uma comunidade afro-brasileira ativa e politicamente forte: teria, na medida em que pudesse influenciar as tomadas de posição do país frente à África negra, um papel determinante. E aqui se radica o interesse vital da África, a saber, em ligações políticas pan-africanistas com o povo negro do Brasil. A relação África-Brasil, no nível das populações africanas e não das elites dominadoras, precisa urgentemente ser ampliada, partindo da dimensão

46. Id.

47. *O Estado de São Paulo*, 22 de janeiro de 1979, em Clóvis Brigagão, “Brazil’s Military Industry”, *LARU Working Papers* 27 (Toronto: LARU, dezembro 1979), 23.

puramente cultural-diversionista para a político-econômica. E da mesma forma que a África tem um interesse fundamental nessa futura solidariedade, reciprocamente a maioria afro-brasileira também precisa de uma base africana de apoio internacional para a sua luta política dentro do país. O pan-africanismo é, por isso mesmo, uma necessidade política atual do mundo africano, e particularmente do setor afro-brasileiro.

Sem dúvida um país chave nos assuntos do mundo africano, o Brasil e sua maioria de descendentes africanos constituem um fator e um povo chave no panorama pan-africano de hoje.

Capítulo 5

A LUTA AFRO-BRASILEIRA PÓS-ABOLIÇÃO

Embora os afro-brasileiros estivessem visivelmente ausentes do palco mundial do pan-africanismo durante os primeiros três quartos do presente século, devido ao seu relativo isolamento, imposto pela miséria e pelos efeitos da ideologia da democracia racial, eles se engajaram numa luta doméstica contínua e ativa em favor dos negros. A história brasileira tem sido distorcida ao esconder essa realidade, escamoteando a atuação militante negra, fora do âmbito cultural e/ou diversionista. Aqui tentaremos oferecer um esboço geral, sem pretensão de esgotar o assunto, a fim de destacar algumas linhas, de intensidade e de conteúdo, nessa luta pós-abolicionista. Deixaremos para os historiadores negros independentes do futuro preencher as lacunas porventura existentes neste desprezioso esquema global.

A imprensa negra e a Frente Negra, 1916-1950

Nas primeiras décadas do presente século, enquanto o movimento dos Congressos Pan-Africanos se deflagrava no mundo negro de fala inglesa e francesa, a atividade afro-brasileira se exprimia sobretudo na forma de organização de clubes, associações recreativas, e de uma imprensa negra dinâmica, especialmente em São Paulo.

Já em 1916, vinte e oito anos depois da abolição da escravidão, foi fundado o periódico *O Menelike*, manifestando uma consciência racial nascente.¹ *O Bandeirante* foi fundado em 1918, sob a direção

1. Michael Mitchell, "Racial Consciousness and the Political Attitudes and Behavior of Black in São Paulo Brazil" (tese de doutorado, Princeton University, 1977, não publicada), 154. Este livro será citado daqui por diante como Mitchell.

de Antônio dos Santos, como órgão do Grêmio Recreativo Kosmos. Sua evidente dimensão militante se manifestava no subtítulo que ostentava: "Órgão mensal de defesa da classe dos homens de cor". O segundo número trazia, na primeira página, a seguinte declaração:

o nosso Grêmio tem progredido bastante e se imposto no conceito dos círculos sociais d'esta Capital, imposição essa que também começa a ser feita nos meios do interior do Estado — onde se trabalha a bem dos interesses da classe dos homens pretos.²

Essa orientação de iniciativa integracionista também caracteriza *O Alfinete* (1918), *A Liberdade* (1919), *O Kosmos* (1924), e *O Elite* (1924). *A Liberdade*, em seu primeiro número, se define como "mais um jornal para tratar da defesa dos homens de cor, quando no direito dessa defesa". Essas eram afirmações embrionárias de uma consciência negra sócio-política que cresceria e se desenvolveria com o tempo. Organizações paralelas da época incluíam a Federação dos Homens de Cor e a Sociedade Beneficente Amigos da Pátria.³

Outros jornais negros dessa época: *Auriverde* (1928) e *O Patrocínio* (1925), de Piracicaba. Este, no seu quinto ano e quinquagésimo número, lamenta "os injustos preconceitos que infelizmente ainda existem", pedindo a convocação nacional de um Primeiro Congresso da Juventude Negra. Em Piracicaba, antes de 1924, a Sociedade Beneficente 13 de Maio já estava atuando nesse sentido. E, em Campinas, nasceu em 1920 *O Getulino*, fundado por Lino Guedes, Benedito Florêncio e outros, tratando exclusivamente de assuntos afro-campineiros.⁴

Uma nova fase na imprensa negra paulista se abre com a fundação do jornal *O Clarim*, mais tarde *O Clarim d'Alvorada*, fundado

2. Catálogo, exibição "A Imprensa Negra em São Paulo", Pinacoteca do Estado (São Paulo: Secretaria da Cultura Ciência e Tecnologia, 1977), sem número de página (reprodução da primeira página do jornal). As transcrições de jornais provêm desse documento, exceto quando são especificamente documentadas de outra forma.

3. Mitchell, 149.

4. Id., 127.

por José Correia Leite e Jayme de Aguiar. Leite escreveu no quarto número de *O Clarim*, em 1924:

Se analysarmos o valor dos nossos antepassados, veremos, atravez da historia, a sublime coragem de uma raça que, embora escravidada, não se deixou dominar na lucta, em conquista de seus direitos. (...) Quantas gottas de lágrimas, custou a liberdade àqueles pobres martyres, que foram um dos primeiros obreiros do progresso e da ordem de nossa patria. O bom nome da nossa classe, depende do nosso procedimento. É o nosso dever o de introduzir na evolução social o valor de nossa raça. Devemos trabalhar muito numa concordia infindavel, para que possamos ver o fructo de nossos esforços, refulgir no progresso da nossa terra.

Para isso seria preciso uma convocação geral dos homens pretos, e tratar da fundação de uma caixa beneficente, eleger a directoria, enviar manifestos a todos os estados do Brasil, e, enfim, fundar a sociedade "Confederação dos homens pretos", segundo as ideas de varios patricios.

No mesmo número, Moyses Cintra faz esse apelo à comunidade negra:

Oh! vós, chefes de familia, não desanimeis ante as miserias e difficuldades que ora atravessamos e que se nos apresentam. Anima-vos! Lutae com fervor, dizei aos vossos entes queridos que necessitamos ser mais poderosos, tirando da nossa raça o emblema terrivel, que nos desconsola innumeradas vezes: "Es-cravo". (...)

Amigos e leitores, não desanimeis, unindo-nos faremos tudo quanto pudermos.

Aqui estão os começos do que amadureceria como o primeiro movimento político de massa do povo negro no Brasil pós-abolição: a Frente Negra Brasileira.

Em 1931, se fundaria a Frente Negra, sob a liderança de José Correia Leite, com a colaboração de Gervásio de Moraes, Raul Amaral, e Arlindo e Isaltino Veiga dos Santos. *O Clarim da Alvorada*, dirigido por Correia Leite, foi a voz contínua do movimento negro, ape-

lando pela unidade e a organização da gente negra para combater a discriminação. No seu décimo ano, aniversário da abolição em 1933, o jornal proclamou:

Cada século tem a sua legenda. A do nosso, ou seja, o da Raça Negra, enquadra-se no determinismo das transições contemporâneas porque a Raça Negra é a última esperança do Brasil sacudido pelo tumulto das ideologias novas na afirmação de sua origem e da origem patria.

Outras manifestações da imprensa negra dessa época são *A Voz da Raça*, órgão oficial da Frente Negra, e a *Tribuna Negra*, que trazia o subtítulo "Pela união social e política dos descendentes da raça negra". Este jornal, dirigido por Augusto P. das Neves, teve como secretário o eminente escritor negro Fernando Goes, recentemente falecido; e como redator-chefe, Manoel Antônio dos Santos. O primeiro número traz um artigo de Henrique Antunes Cunha, homenageando Luís Gama, o principal lutador negro nacionalista do século XIX.

A Frente Negra Brasileira marcou a culminação de uma consciência negra e de um movimento que vinham se formando através de mais de uma década. Em São Paulo, fundou-se o Centro Cívico Palmares, por volta de 1920; sua primeira atividade pública foi a denúncia da proibição de ingresso de negros nas fileiras da Guarda Civil. Em Campinas, antes de 1933, o Centro Cívico Campineiro estava estabelecido. O Clube Negro de Cultura Social foi fundado em 1932.⁵ Mas a Frente Negra Brasileira, contando com mais de vinte núcleos locais e com 6.000 membros efetivos em São Paulo e 2.000 em Santos, constituía um movimento político de massa.⁶ Seu apelo se irradiava até outros Estados do país (Maranhão, Pernambuco, Bahia, Sergipe, Rio Grande do Sul, Minas Gerais, Rio de Janeiro e Espírito

5. Abdias do Nascimento, org., *O Negro Revoltado* (Rio: GRD, 1968), 30, 32. Este livro será citado daqui por diante como *Negro Revoltado*. Ver também as afirmações de José Correia Leite, em *80 Anos de Abolição* (Rio: Cadernos Brasileiros, 1968), esp. 30. Este livro, contendo transcrição do debate organizado por Abdias do Nascimento para comemorar os 80 anos de abolição, sob o patrocínio de Cadernos Brasileiros, no dia 4 de março de 1968, e também os depoimentos de vários escritores (Lauro Salles, João Baptista de Mattos, Nunes Pereira, Romeu Crusoé e Abdias do Nascimento), será citado daqui por diante como *80 Anos*.

6. Mitchell, 131, 135.

Santo). Organizou grandes desfiles públicos e discursos de oradores como Vicente Ferreira e Alberto Orlando, para protestar contra a discriminação racial, reunindo milhares de pessoas nas ruas de São Paulo, trazendo gente negra de todas as partes.⁷

Atos públicos dessa natureza constituíram a mais dramática manifestação da falsidade da ideologia dominante da “democracia racial”. Esse *slogan* alimentava as eternas acusações de “racismo às avessas” que provém, sempre, tanto da direita quanto da esquerda, quando se trata da luta sócio-política negra. José Correia Leite observa sobre essa época de luta: “E havia o perigo da palavra ‘racismo’ também. O negro não podia abrir a boca que era denunciado como racista.”⁸ S. Rodrigues Alves confirma:

sabemos que o negro está relegado a uma situação de inferioridade social e toda vez que ele se insurge contra esse estado de coisas, ele é tido como subversivo, como audacioso, e particularmente como negro racista.⁹

Outra acusação clássica dirigida contra esses movimentos é aquela que diz que “importam o problema dos Estados Unidos”. Tal alegação provém da persistência da crença de que o racismo é monopólio norte-americano, desconhecido no resto da América. José Correia Leite cita alguns exemplos da realidade da discriminação e segregação brasileiras nesse trecho:

Na indústria paulista, até 1945 não entrava negro, como na tecelagem, por exemplo. Em todas as indústrias. (...) os teares da tecelagem eram só para os filhos de italianos e, em outras fábricas, indústria de calçado por exemplo. (...) O interior de São Paulo era característico. O negro não entrava em jardins públicos; enquanto o branco passeava no centro dos jardins, o negro passeava por fora. Em Campinas, não tinha dúvida. Em

7. Abdias do Nascimento, “Depoimento”, em *Memórias do Exílio*, obra coletiva (patrocinadores: Nelson Werneck Sodré, Paulo Freire e Abdias do Nascimento) (Lisboa: Ed. Arcádia, 1976), 28. Este livro será citado daqui por diante como *Memórias*.

8. *80 Anos*, 28.

9. *Id.*, 25.

Bebedouro o jardim mais bem iluminado era freqüentado pelos brancos.¹⁰

Essa discriminação não era e nem é importada dos Estados Unidos; nas palavras de Abdias do Nascimento, “O preconceito de cor brasileiro é secular e autóctone. De pura cepa lusitana.”¹¹

A consciência política negra dessa época, reagindo primariamente contra o mais emergente aspecto do racismo, isto é, a discriminação do negro no mercado de trabalho, era de caráter integracionista, reivindicando para o negro a participação na sociedade “brasileira”. Não questionava, de forma sistemática, os fundamentos culturais dessa sociedade, e nem reclamava uma identidade negra específica, cultural, social ou étnica.

A Frente Negra Brasileira continuou sua atuação até 1937, quando a ditadura do Estado Novo pôs na ilegalidade toda atividade política. Passou então a chamar-se União Negra Brasileira, de alcance nacional, fechada em 1938, após comemorar os 40 anos de abolição.¹² Um ano depois, o racismo que trouxe a Frente à cena continuava incólume. O chefe da polícia paulista proibiu a tradição negra do “footing”, na Rua Direita, no centro de São Paulo, onde tinha lugar nos domingos o evento social central da comunidade negra. Negociantes brancos, dono das lojas dessa importante artéria comercial, fizeram questão de protestar contra a presença negra no seu território, e o delegado Alfredo Issa baixou uma portaria banindo essa atividade social dos negros. Organizou-se, em protesto, uma comissão composta de Abdias do Nascimento, Fernando Goes, o poeta Rossini Camargo Guarnieri, e Galdino, que levaram a questão à capital do país, o Rio de Janeiro. Esse protesto teve pouca repercussão, em virtude da rígida censura ditatorial à imprensa então vigente. A única denúncia

10. *Id.*, 31.

11. Nascimento, *Negro Revoltado*, 25.

12. Mitchell, 139. Thomas Blair, “Mouvements afro-brésiliens de libération de la période esclavagiste a nos jours”, *Présence Africaine*, 19 (1945), 96-101. Leite anteriormente havia formado a Frente Negra Socialista, após uma divisão da Frente Negra provocada pelas tendências monarquistas de Arlindo Veiga dos Santos. *80 Anos*, 27-28.

que furou a censura foi a de Osório Borba, no *Diário de Notícias*, do Rio de Janeiro.¹³

Outro evento político dessa época foi o Congresso Afro-Campineiro (Campinas, maio de 1938), organizado por Geraldo Campos de Oliveira, Aguinaldo de Oliveira Camargo, Abdias do Nascimento, Agur Sampaio, Jerônimo, e José Alberto Ferreira. Este Congresso teve o propósito de combater o ostensivo racismo e separatismo tradicional dessa cidade, e, mais geralmente, de avaliar a situação global do negro no país.¹⁴

No Rio de Janeiro, se registra o Movimento Brasileiro contra o Preconceito Racial, fundado em 1935. Em Santos, havia a Associação dos Brasileiros de Cor (1938), e no nível nacional existia a União Nacional dos Homens de Cor. E. Franklin Frazier, historiador negro norte-americano, publicou em 1942 uma mensagem desse grupo aos colegas dos Estados Unidos, clamando por “uma comunidade cultural mais íntima com nossos irmãos norte-americanos”. Sobre a situação do negro brasileiro, fez uma denúncia comovente do abandono em que se encontrava.¹⁵

Esses movimentos negros brasileiros mantinham, apesar das dificuldades impostas pela pobreza e falta de meios de comunicação, o contato que lhes era possível com o mundo africano e a luta negra internacional. Como observa Abdias do Nascimento, *O Clarim da Alvorada* transcrevia notícias e artigos do movimento de Garvey, e a Frente Negra Brasileira “permanecia alerta a todos os gestos emancipacionistas acontecidos em outros países”.¹⁶

Em 1941, fundou-se a Associação José do Patrocínio, que tratou particularmente dos problemas das empregadas domésticas, protestando contra a freqüente rejeição da candidata negra, explicitada nos anúncios. Constituiu a base da organização de um pequeno partido político, de modesta atuação, chamado de Movimento Afro-Brasileiro de Educação e Cultura (MABEC). A Associação José do Patrocínio atuou até o fim da década dos 50.¹⁷

13. Nascimento, *Negro Revoltado*, 32s e *Memórias*, 28-29.

14. Id.

15. Em *Phylon*, III (1942), 284-286, citado em Carl N. Degler, *Neither Black nor White* (Nova York: McMillan, 1971), 180-181.

16. Nascimento, *Memórias*, 28.

17. Mitchell, 141.

Associação do Negro Brasileiro

A Associação do Negro Brasileiro (ANB) foi fundada em São Paulo em 1945, pela antiga liderança da Frente Negra progressista, outro fruto da incansável energia e dedicação de José Correia Leite. A ANB publicava o jornal *Alvorada*, e em 1945 lançou um Manifesto em Defesa da Democracia, assinado por Correia Leite, Francisco Lucécio, Raul J. Amaral, Fernando Goes, e outros, documento que contém uma crítica ao regime de Vargas, caracterizado por uma perspectiva racial explícita:

No passado, o negro brasileiro resistiu à escravidão através de insurreições e revoltas, sendo mais notável a democrática e anti-racista república chamada Palmares. (...) mais uma vez o muito denigrado negro deve assumir a tarefa de eliminar a tendência por parte dos brancos, com poucas exceções, de discriminar o negro.¹⁸

A ANB reivindicava, entre outros elementos de seu programa, legislação penal contra a discriminação racial, fato suprimido na história convencional da lei “Afonso Arinos” bem como medidas para proteger os interesses dos empregados domésticos, coisas que seriam pontos centrais no programa lançado pela Convenção Nacional do Negro Brasileiro, seis meses depois.¹⁹

Congressos “Afro-Brasileiros”

Durante essa época, no Nordeste, dominava outra tendência nas atividades em torno do negro. Trata-se dos estudos do “problema do negro”, seguindo a tradição estabelecida pelo racista Nina Rodrigues, e promulgados nos dois Congressos Afro-Brasileiros (Recife, 1934 e Bahia, 1937). Esses Congressos se inspiraram principalmente, como assinala Guerreiro Ramos, na necessidade do “branco da Bahia”, cul-

18. Em id., 143.

19. Id. Nascimento, *Memórias*, 32 e *80 Anos*, 49. “Carta à Nação Brasileira da Convenção Nacional do Negro Brasileiro”, em *Negro Revoltado*, 59-61.

tural e ideologicamente euro-ocidental e racista, provar sua legitimidade ariana, em face do desconcertante fato de sua verdadeira ascendência negra, diluída e longínqua:

Trata-se de uma minoria que sofre de “instabilidade auto-estimativa”, visto que tende a disfarçar a sua condição étnica efetiva, utilizando-se de mecanismos psicológicos compensatórios do que julga ser uma inferioridade. (...) Um desses processos de disfarce étnico, que aquela minoria tem utilizado, é a tematização do negro. Ao tomar o negro como tema, elementos da camada “branca” minoritária se tornam mais brancos, aproximando-se do seu arquétipo estético — que é europeu. Eis por que a literatura sociológica e antropológica sobre o negro tem encontrado seus cultores principalmente entre intelectuais dos Estados do “Norte” e do “Nordeste”.²⁰

A objetivação do negro como “problema” ou “objeto de estudos”, que tem um paralelo na reificação da mulher como objeto sexual, constitui, num caso e no outro, uma dimensão política da ideologia e das relações de poder. Verdade que se exemplifica dramaticamente na observação de Guerreiro Ramos sobre os temas dos Congressos Afro-Brasileiros:

Os nazistas utilizaram também processos semelhantes com os judeus. Para inferiorizá-los, entre outros processos, transformaram-nos em assunto. Consulte-se, por exemplo, o livro *Die Juden in Deutschland*, publicado por uma editora nazista. Nesta obra se encontram tópicos sobre “a emancipação dos judeus”; “o desenvolvimento demográfico dos judeus desde o século XIX”; “os judeus na política”; “os judeus na vida econômica”; “os judeus na imprensa”; “os judeus como vultos da cultura alemã”; “os judeus na literatura”; “os judeus no teatro”; “os judeus na música”; “os judeus e a imoralidade”; “os judeus e a criminalidade”. Títulos esses perfeitamente equivalentes aos de capítulos de obras “antropológicas” e “sociológicas” sobre o negro no Brasil, de autores nacionais. Eis aqui alguns títulos extraídos de *Estudos Afro-Brasileiros* (Rio, 1935), volume contendo trabalhos apre-

20. Guerreiro Ramos, *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira* (Rio: Andes, 1957), 181.

sentados ao I Congresso Afro-Brasileiro reunido em Recife em 1934: “o negro no folclore e na literatura do Brasil”; “ensaio etnopsiquiátrico sobre negros e mestiços”; “contribuição ao estudo do índice cefálico de Lapicque”; “os negros na história das Alagoas”; “as doenças mentais entre os negros de Pernambuco”; “longevidade”; “grupos sanguíneos da raça negra”. Por outro lado, no II Congresso Afro-Brasileiro, realizado em 1937, em Salvador, apareceram estudos sobre: “costumes e práticas do negro”; “o negro e a cultura no Brasil”; “influências da mulher negra na educação do brasileiro”; “culturas negras, problemas de aculturação no Brasil”; “a liberdade religiosa no Brasil: a macumba e o batuque em face da lei”; “o moleque do carnaval”. Note-se como todos os estudos mencionados implicam sempre um ponto de vista branco.²¹

Porém o negro baiano não ficou calado diante dessas imposturas. No II Congresso Afro-Brasileiro, por exemplo, um afro-baiano registrou seu protesto, compartilhado por outros, contra a indiferença dos “cientistas” às realidades emergentes do racismo, e ao negro como pessoa humana:

O Congresso Afro-Brasileiro deveria assinalar como é lamentável a condição do negro no Brasil.

O Congresso Afro-Brasileiro deveria dizer ao negro que o linchamento social é pior do que o linchamento físico.

O Congresso Afro-Brasileiro deveria quebrar as algemas da opressão.

O Congresso Afro-Brasileiro deveria dizer ao negro que ele está morrendo de tuberculose, do trabalho pesado, de carregar fardos, e de tristeza.

O Congresso Afro-Brasileiro deveria lembrar ao negro que ele é selecionado e preferido, para as mais baixas ocupações.

O Congresso Afro-Brasileiro deveria perguntar ao negro quanto tempo ele quer ainda ser escravo.²²

21. Id., 190.

22. Em Donald Pierson, *Negros in Brazil*, 2.^a edição (Southern Illinois U. Press, 1967), 223.

Teatro Experimental do Negro

O Teatro Experimental do Negro (TEN), fundado no Rio de Janeiro em 1944, foi o primeiro elemento do movimento afro-brasileiro a ligar, na teoria e na prática, o conceito intrinsecamente político da afirmação e do resgate da cultura negro-africana brasileira, com a atuação política ostensiva. Assim iniciou uma nova fase na luta negra do século, aproximando-a à posição nacionalista. Esse legado foi retomado como posição básica na literatura do Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial, fundado em 1978. Abdias do Nascimento, fundador e diretor do TEN, explicou essa dupla dimensão, cultural e política, nesses termos:

Fundando o Teatro Experimental do Negro em 1944, pretendi organizar um tipo de ação que a um tempo tivesse significação cultural, valor artístico e função social. (...) De início, havia a necessidade do resgate da cultura negra e seus valores, violentados, negados, oprimidos e desfigurados. (...) o negro não deseja a ajuda isolada e paternalista, como um favor especial. Ele deseja e reclama um status elevado na sociedade, na forma de oportunidade *coletiva*, para todos, a um povo com irrevogáveis direitos históricos. (...) a abertura de oportunidades reais de ascensão econômica, política, cultural, social, para o negro, *respeitando-se sua origem africana*.²³ (ênfase minha)

A perspectiva política do movimento se caracteriza pela visão de uma melhora *coletiva* da vida do povo negro, não sendo a "ascensão" re-ferida meramente a obtenção de lugarzinhos na elite nacional:

Não estamos reivindicando para todos os negros um diploma de deputado ou título de Barão. Espero que minhas palavras não sejam distorcidas ou interpretadas com malícia. A discriminação atinge principalmente as ocupações humildes. (...) Os nossos "negros invisíveis" constituem uma pequena classe média e pequena burguesia negra e mulata, dependentes das classes dirigentes, e têm uma atitude cautelosa de domesticados. Não se envolvem na promoção humana e valorização social do povo de

23. Nascimento, *Negro Revoltado*, 37, 51.

cor, ao contrário, funcionam na faixa da segurança social e manutenção do *status quo*.²⁴

Essa visão implicava necessariamente uma dimensão de identidade sócio-psico-cultural na luta negra, evitando o distanciamento da comunidade e sua natureza específica cultural e social:

Partimos do marco zero: organizamos inicialmente cursos de alfabetização onde operários, empregadas domésticas, habitantes de favelas sem profissão definida, pequenos funcionários públicos, etc., se reuniam à noite, depois do trabalho diário, para aprender a ler e escrever. Usando o palco como tática desse processo de educação da gente de cor (...) sob a orientação eficiente do professor Ironides Rodrigues, (...) ao mesmo tempo o TEN alfabetizava seus primeiros elementos e lhes oferecia uma nova atitude, um critério próprio que lhes habilitavam também a ver, a descobrir o espaço que ocupavam, dentro do grupo afro-brasileiro, no contexto nacional.²⁵

Tal perspectiva e tal atuação se inseriam numa análise que, identificando a destituição e inferiorização cultural como elemento essencial da opressão racista, tinha como objetivo a criação de condições para a luta libertária do povo negro, uma das quais havia de ser a reabilitação e a valorização da herança e da identidade humana do negro. Era esse o propósito da atuação teatral do TEN.

A Convenção Nacional do Negro Brasileiro

Em 1945, o mesmo ano em que o Quinto Congresso Pan-Africano se reuniu em Manchester, o TEN organizava a Convenção Nacional do Negro Brasileiro, que teve sua primeira reunião nacional em São Paulo, e a segunda em 1946 no Rio de Janeiro. Figuras desta-

24. Id., 24, 53-54.

25. Abdias do Nascimento, "Teatro Negro del Brasil", em Gerardo Luzuriaga, org., *Popular Theater for Social Change in Latin America: Essays in Spanish and English* (Los Angeles: UCLA Latin American Studies Publications, 1978), 257.

cadras na organização do evento, junto com Abdias do Nascimento, foram Geraldo Campos de Oliveira, S. Rodrigues Alves, Aguinaldo Camargo, José Pompílio da Hora, e Ruth de Sousa. A Convenção foi um acontecimento político de cunho popular; em São Paulo, participaram entre 400 e 500 pessoas, e no Rio mais de duzentas. Não pretendendo ser uma convenção acadêmica ou científica, foi antes uma reunião da gente negra para tratar de suas necessidades e situações sócio-econômicas emergentes. No fim das deliberações, a assembleia votou e lançou um *Manifesto à Nação Brasileira*, contendo seis reivindicações concretas. Entre elas estavam a admissão de gente negra para a educação secundária e superior, e a formulação de uma lei antidiscriminatória, acompanhada com medidas concretas para impedir que esta constituísse somente uma proclamação jurídica, vazia e sem sentido.

O *Manifesto* foi mandado a todos os partidos políticos, e a Convenção recebeu cartas de apoio dos representantes da União Democrática Nacional, do Partido Social Democrático, e do dirigente do Partido Comunista Luís Carlos Prestes. O Senador Hamilton Nogueira, na base do *Manifesto*, propôs na Assembleia Nacional Constituinte (1946) uma medida que, aprovada, teria integrado a proibição da discriminação racial na constituição do País. Nessa altura, a posição do Partido Comunista se concretizou: Claudino José da Silva, o único representante negro na Assembleia, deputado federal do PC, fez um discurso de oposição à medida. Mais tarde, havia de confessar, numa assembleia da Convenção no Rio, que agiu sob estritas ordens do Partido, sendo ele pessoalmente a favor da proposta.²⁶ A carta de "apoio" de Prestes não havia representado mais do que outro exemplo da retórica vazia e oportunista do PC tão conhecida pelo negro internacionalmente nessa época (ver capítulo 1). A alegação sob a qual o PC se opunha à medida que antes havia "apoiado" era de que ela viria "restringir o sentido mais amplo da democracia" constitucional. Qual seria a restrição que a lei antidiscriminatória faria ao "sentido mais amplo da democracia", o PC não esclareceu.

Outra alegação para a derrota da medida constitucional foi "falta de exemplos concretos" para fundamentá-la. A discriminação diária contra o negro, banido de teatros, boates, barbearias, clubes, empregos, o processo político, etc., não era o suficiente, inclusive porque, sendo tão normal e comum, não merecia comentário na imprensa. Um ano

26. Nascimento, *Negro Revoltado*, 37-41 e *Memórias*, 32-34.

depois, a antropóloga negra norte-americana, Irene Diggs, foi barrada do Hotel Serrador no Rio; este "exemplo" já mereceu alguma atenção.²⁷ Em 1949, quatro anos após a divulgação do Manifesto, um grupo de atores do Teatro Negro foi barrado numa festa no Hotel Glória, apesar de apresentar convites da Sociedade Brasileira de Artistas (promotora do baile) e do dono do hotel.²⁸ Entretanto, foi só em 1950, quando Katherine Dunham, a famosa coreógrafa negra norte-americana, e a prodigiosa cantora negra Marian Anderson, foram abertamente discriminadas no Hotel Esplanada em São Paulo, que os elementos da "liderança nacional" começaram a reconhecer a existência de "exemplos concretos". A proposta da Convenção Nacional do Negro, publicada cinco anos atrás, foi ressuscitada, e a legislação passou ironicamente batizada de "Lei Afonso Arinos".

Na forma como foi redigida e aprovada, essa lei não teve valor algum no sentido de impedir a discriminação racial; pelo contrário, ajudou na proclamação oficial da "democracia racial" brasileira. Entretanto, um aspecto importante de sua natureza domesticadora se constitui no fato de que tem sido caracterizada como benevolente concessão de legisladores brancos, isto é, da estrutura dominante, e não como fruto de uma luta e uma reivindicação do povo negro organizado politicamente. Essa distorção ideológica e histórica revela outra dimensão da reconhecida farsa da lei "Afonso Arinos": a sociedade dominante rouba até o valor puramente simbólico de uma conquista histórica da luta negra, por mais decepcionante que tenha sido sua execução.

Comitê Democrático Afro-Brasileiro

Fundou-se no Rio de Janeiro em 1945, simultaneamente com o lançamento do *Manifesto em Defesa da Democracia* da Associação do Negro Brasileiro em São Paulo, o Comitê Democrático Afro-Brasileiro, com objetivos paralelos àquelas expressos pela ANB. Fundado por Abdias do Nascimento, Aguinaldo Camargo e S. Rodrigues Alves, o Comitê se aliou à União Nacional de Estudantes (UNE), que em-

27. *Negro Revoltado*, 27.

28. *Id.*, 58.

prestou sua sede para abrigar as reuniões e atividades do Comitê. Este teve o vigoroso apoio dos elementos esquerdistas da UNE, nas suas atividades a favor da anistia para os presos políticos e pela reinstauração da democracia. No entanto, quando a anistia foi conquistada, e os presos políticos (brancos esquerdistas) foram libertados, os elementos esquerdistas se recusaram a apoiar os trabalhos em defesa da gente afro-brasileira, tomando a famosa posição de que isto constituiria "racismo às avessas". Os fundadores, que não se submeteram a essa chantagem pseudopolítica, foram expulsos, e o Comitê logo se desintegrou, já que não tinha mais razão para existir. O escritor negro Raimundo Souza Dantas, mais tarde embaixador em Gana, declarou publicamente que ele tinha sido mandado ao Comitê para levar os negros para o Partido Comunista.²⁹ Mais tarde, Souza Dantas abandonaria as fileiras do PC recusando-se a ser manipulado...

A esquerda, em suma, aceitou entusiasticamente um Comitê Afro-Brasileiro que pudesse ser usado para os seus fins políticos, mas o rejeitou como "racista" quando tentou lograr as finalidades para as quais havia sido criado. Essa experiência reproduzia nitidamente a experiência internacional com o Comintern da mesma época, que esboçamos no primeiro capítulo.

Imprensa negra e organizações por volta de 1950

Além da Associação do Negro Brasileiro, que continuava atuando em São Paulo, havia na metade do século a Frente Negra Trabalhista (São Paulo), a União dos Homens de Cor (Porto Alegre), a Turma Auri-Verde e o Grêmio Literário Cruz e Souza (Minas Gerais); e a União Cultural dos Homens de Cor (Rio), sob a liderança de José Pompílio da Hora.³⁰ Em 1949, fundou-se a União Nacional dos Homens de Cor, que advogou a formação de cooperativas e escolas para melhorar a vida do favelado, fornecimento de serviços de saúde gra-

29. Nascimento, *80 Anos*, 49-50 e *Memórias*, 32.

30. "Estados em Revista: São Paulo — Frente Negra Trabalhista; Rio Grande do Sul — União dos Homens de Cor; Bahia — A Denúncia do Prof. Thales de Azevedo", *Quilombo*, I, n.º 1 (Rio: TEN, dezembro de 1948), 3. "Sociedade Recreativa Floresta Aurora", *Quilombo*, I, n.º 3 (junho de 1949), 2. *Negro Revoltado*, 232.

tuitos, e campanhas de alfabetização do afro-brasileiro. Tomou posição contra a discriminação ostensiva do Itamarati, e denunciou a hipocrisia de uma delegação brasileira toda branca na ONU, pretensiosamente falando contra o racismo sul-africano, mas "esquecendo que o negro sofre aqui no próprio Brasil".³¹ Houve também a formação, em São Paulo em 1948, da Cruzada Social e Cultural do Negro Brasileiro, e no Rio em 1950, da Justiça Social Cristã.³² Em São Paulo, a Legião Negra Brasileira formou-se em 1932; o Clube Jabaquara e a Associação Cultural do Negro constituíam outras entidades muito importantes.³³ A imprensa negra paulista também continuava ativa: havia a *Alvorada* e a *Tribuna Negra*, mencionados anteriormente; *O Novo Horizonte*, dirigido por Arnaldo de Camargo, e o *Mundo Novo*, dirigido por Armando de Castro.³⁴

No Rio de Janeiro, em 1948, apareceu o jornal *Quilombo*, dirigido por Abdias do Nascimento. Órgão do TEN, *Quilombo*, junto com a imprensa negra de São Paulo, tomava posições políticas em favor da gente negra. Em todos os números, trazia uma declaração do "Nosso Programa: trabalhar pela valorização do negro brasileiro em todos os setores: social, cultural, educacional, político, econômico e artístico." O item n.º 5 é instrutivo quando se fala da origem da lei "Afonso Arinos":

5. pleitear para que seja previsto e definido

o crime da discriminação racial e de cor, em nossos códigos, tal como se fez em alguns estados da América do Norte e na Constituição Cubana de 1940.

Outros pontos do programa incluíam o ensino gratuito para todas as crianças brasileiras; a admissão subvencionada de estudantes negros nas instituições de ensino secundário e universitário, onde o negro não entrava, como resultado da discriminação e da pobreza resultante da sua condição étnica; o combate ao racismo através de medidas culturais e de ensino; o **esclarecimento** da verdadeira imagem histórica do negro.³⁵

31. Em Degler, *supra* n. 15, 182.

32. Blaire, *supra* n. 12, 100.

33. Mitchell, 145.

34. Catálogo, *supra* n. 2.

35. "Nosso Programa", *Quilombo*, todos os números (1948-1950), 3.

Entre os aspectos da discriminação racial brasileira denunciados pelo *Quilombo* estava o racismo das organizações de beneficência e caridade, dos quais grande parte exigiam a “cor branca” como condição de atendimento aos pobres. A publicação oficial, *Catálogo de Obras Sociais do Distrito Federal*, de 1948, relata tal exigência nos casos da Legião Brasileira de Assistência, Asilo Bom Pastor, Casa Santa Marta, Recolhimento Santa Teresa (Santa Casa da Misericórdia), orfanato do Colégio Imaculada Conceição, e Sociedade Pestalozzi do Brasil.³⁶

Quilombo mantinha contato permanente e manifestava apoio público às outras organizações afro-brasileiras em todo o país, publicando entrevistas com seus líderes e divulgando suas atividades, posição consistente com o fundamental compromisso de unidade na luta afro-brasileira. Apareciam longos artigos sobre Solano Trindade, Edson Carneiro, José Correia Leite, Guerreiro Ramos, e sobre organizações como a Frente Negra Trabalhista, a Floresta Aurora (Porto Alegre) e a União dos Homens de Cor.³⁷

O que parece diferenciar as organizações e a imprensa dessa época é uma consciência internacional evoluída. Um dos objetivos da Frente Negra Trabalhista, por exemplo, era a “defesa da igualdade dos povos e das relações internacionais, sem distinção de cor.”³⁸ Todos os jornais negros referidos contêm artigos sobre acontecimentos em todo o mundo e nas Nações Unidas. O *Novo Horizonte*, em outubro de 1947, publica uma reportagem sobre as posições da ONU sobre o racismo, na sua reunião de Lake Success. O *Mundo Novo* estampa um artigo de fundo no seu primeiro número (26 de agosto de 1950), intitulado “Em Estudo a Criação dos Estados Unidos da África: difícil solução dos problemas africanos à base das fronteiras atuais”.³⁹ *Quilombo* mantinha constante correspondência com a diretoria da *Présence Africaine* em Paris e Dakar, e com figuras negras internacionais como Langston Hughes, Alioune Diop, Katherine Dunham, George S. Schuyler e Ralph Bunche. Frequentemente publicava artigos sobre eventos em Uganda, Etiópia (Abissínia), Haiti e Cuba, como exemplificam as reportagens sobre Antônio Maceo, o “Titã de Bronze” de Cuba, ou sobre a Ku Klux Klan dos Estados

36. “Pelourinho: Discriminação nas Obras Sociais”, *Quilombo* I, n.º 2 (9 de maio de 1949), 8.

37. Supra n. 30.

38. Id., “Frente Negra Trabalhista”.

39. Catálogo, supra n. 2.

Unidos.⁴⁰ Assim podemos ver que, na medida em que lhes era possível, considerando as dificuldades de comunicação e acesso à informação, os movimentos e a imprensa negra consistentemente tentavam se inserir no processo internacional do pan-africanismo, se não explícita e articuladamente, pelo menos ao nível de astuto instinto político.

Atividades da mulher negra

Duas importantes organizações de mulheres negras se estabeleceram em 1950, patrocinadas pelo Teatro Experimental do Negro. Maria de Lourdes Vale Nascimento, que escrevia a coluna feminina “Escreve a Mulher”, no *Quilombo*, fundou, em 18 de maio de 1950, o Conselho Nacional das Mulheres Negras. Essa organização fornecia serviços sociais à comunidade negra, ajudando na solução de problemas e necessidades básicas, como a obtenção de certificados de nascimento, carteiras de trabalho e serviços legais. Seus objetivos também incluíam o fornecimento de cursos de alfabetização e de educação primária para crianças e adultos, em colaboração com o Centro de Recuperação e Habilitação do Rio de Janeiro.

Outra entidade, em cooperação com o Conselho, estava sob a responsabilidade de Elza de Souza: a Associação das Empregadas Domésticas, estabelecida em 10 de maio do mesmo ano. Arinda Serafim e Elza de Souza, ambas domésticas, lideravam a Associação, composta de mulheres que organizavam seu próprio trabalho independentes da orientação paternalista das organizações convencionais de beneficência.⁴¹

40. “Présence Africaine”, *Quilombo* I, n.º 1 (dezembro de 1948); “Ralph Bunche”, n.º 2 e 3; “Prêmio Nobel para Ralph Bunche”, n.º 4; “Os nossos irmãos na Abissínia”, n.º 1; “Sob os céus Etíopes”, n.º 4; “Ku Klux Klan: Organização Terrorista dos Estados Unidos”, n.º 4; “Quilombo nos Estados Unidos”, n.º 5; “Eseza Makumbi”, n.º 3; Katherine Dunham, “O Estado dos Cultos entre os Povos Deserdados”, n.º 10; “Cartas da África”, n.º 5. “Negros na História: Antônio Maceo, o Titã de Bronze”, n.º 1.

41. Maria Nascimento, “Escreve a Mulher: O Conselho Nacional das Mulheres Negras”, *Quilombo*, n.º 7-8 (março e abril de 1950), 4; Maria Nascimento, “Escreve a Mulher: O Congresso Nacional das Mulheres e a Regulamentação do Trabalho Doméstico”, n.º 4 (julho de 1949), e “Instalado o Conselho Nacional das Mulheres Negras”, n.º 9 (maio de 1950), 4. “Precisa-se de Escravas”, n.º 6 (fevereiro de 1950), 9. *Negro Revoltado*, 259.

Outra organização fundada pelas mulheres foi o Ballet Infantil do TEN, dirigido por Maria de Lourdes Vale Nascimento. Teve sua aula inaugural, dada por Katherine Dunham, em 1950. Objetivava fornecer à criança negra uma oportunidade para participar em atividades artístico-culturais de orientação positiva e autóctone.⁴² As crianças negras estava vedado o curso de dança mantido pelo Teatro Municipal do Rio, o qual, aliás, só considerava válido o ballet clássico de origem européia.

Vale destacar o nome de outra mulher negra, associada a essas atividades como assessora e advogada permanente da Associação das Empregadas Domésticas e do Conselho Nacional das Mulheres Negras: a Dra. Guiomar Ferreira de Mattos. Além disso, ela se mantinha ativa na pesquisa e divulgação das necessidades de organização e regulamentação da profissão da doméstica, bem como no estudo dos efeitos perniciosos da educação racista convencional sobre a criança negra, publicando em 1954 um ensaio sobre o tema, o qual ainda hoje continua válido.⁴³

Marieta Campos (mais tarde casada com Leon Damas, o recentemente falecido poeta guianês, co-fundador da negritude), também atuava na esfera política negra dessa época, e nunca abandonou seu compromisso com as preocupações e aspirações do povo negro.

Mercedes Batista, coreógrafa negra que continua atuando e contribuindo para um legado criativo influente nas novas manifestações artísticas negras de hoje, teve seu lançamento como coreógrafa pelo TEN. Lea Garcia, incansável artista africana, bem como Ruth de Sousa, destacada atriz negra no Brasil, se lançaram no TEN. Também Maria d'Aparecida Marques, famosa cantora clássica internacional, recebeu seus primeiros estímulos e apoio no TEN. Todas essas mulheres, cada uma dentro do seu campo e à sua maneira, contribuíram para o progresso da gente negra e da mulher negra no Brasil, junto com muitas outras.

42. "Fundado o Ballet Infantil do T.E.N.", *Quilombo* II, n.º 10 (junho-julho de 1950), 2.

43. Guiomar Ferreira de Mattos, "A regulamentação da profissão de doméstica", em *Negro Revoltado*, 247-262, e debates seguintes; "O preconceito nos livros infantis", em *Teatro Experimental do Negro: Testemunhos*, org. por Abdias do Nascimento (Rio: GRD, 1966), 136-139. Originalmente publicado na revista *Forma*, n.º 4 (dezembro de 1954).

A Conferência Nacional do Negro

O Teatro Experimental do Negro patrocinou e organizou uma Conferência Nacional do Negro (Rio, 9-13 de maio de 1949), que reuniu representantes de organizações negras de várias regiões do país: Minas Gerais, Rio Grande do Sul, São Paulo, Rio de Janeiro e Bahia. Entre as entidades presentes estavam a União dos Homens de Cor, União cultural dos Homens de Cor, a Federação dos Morros, a Floresta Aurora, Turma Alvi-verde (Juiz de Fora) e o Grêmio Cruz e Souza (Juiz de Fora).⁴⁴ Os três organizadores, Abdias do Nascimento, Edson Carneiro e Guerreiro Ramos, deixaram claro que a Conferência não se limitaria às cogitações teóricas desligadas da problemática viva e concreta do negro brasileiro:

A Conferência vai fazer o levantamento das aspirações do negro por meio de investigações procedidas no Distrito Federal e nos Estados, ouvindo não somente os estudiosos, mas principalmente os líderes e associações de gente de cor e o próprio povo.⁴⁵

Nesse sentido, a Conferência visava articular um programa para combater as dificuldades concretas da comunidade negra, o racismo e a discriminação racial em geral. Outro objetivo principal era o de levantar a consciência popular a respeito do caráter racista das teorias antropológico-sociológicas convencionais sobre o negro, representados pelos Congressos Afro-Brasileiros da década anterior.⁴⁶

Entre os conferencistas estavam Aguinaldo Camargo, S. Rodrigues Alves, Ironides Rodrigues, Guiomar Ferreira de Mattos, Elza Soares Ribeiro, Mercedes Batista, Nilza Conceição, Dra. Maria Manhães (uma das raras médicas negras do país, atuando no Departamento Nacional da Criança), Florestan Fernandes, Arthur Ramos, Roger Bastide, e outros. Arinda Serafim, mais tarde fundadora da Associação das Empregadas Domésticas e uma dos originais fundadores do TEN, falou sobre a necessidade da organização de sua classe profissional; Maria de Lourdes Vale Nascimento apresentou uma aná-

44. Nascimento, *Negro Revoltado*, 41-43 e "Conferência Nacional do Negro", *Quilombo*, n.º 5 (janeiro de 1950), 6-7.

45. "Conferência Nacional do Negro", *Quilombo*, n.º 2 (maio de 1949), 1.

46. Id. e supra n. 44.

lise dos problemas sociais e psíquicos da prostituição historicamente forçada da mulher negra; José Claudino Nascimento falou sobre a alfabetização nos morros e nas favelas; Haroldo Costa tratou da discriminação racial nas escolas. Uma proposta interessante foi a de S. Rodrigues Alves, que havia fundado a Cruzada Afro-Brasileira de Alfabetização, sugerindo a concentração de energias no campo do ensino para adultos e crianças favelados.⁴⁷

A Conferência efetivou a continuação dos seus trabalhos elegendo um comitê de organização do Primeiro Congresso do Negro Brasileiro, que se reuniria no Rio em 1950, e formando os comitês regionais para esse fim. Outra vez, o trabalho preparatório foi coordenado a nível nacional por Edson Carneiro, Guerreiro Ramos, e Abdias do Nascimento como secretário-executivo.⁴⁸

I Congresso: sabotagem acadêmica e resistência negra

Os objetivos do I Congresso Nacional Brasileiro foram nitidamente articulados desde o começo. Renunciando explicitamente a qualquer ligação com os Congressos Afro-Brasileiros, "distantes da cooperação e da participação popular", Abdias do Nascimento declarou que

O I Congresso do Negro pretende dar uma ênfase toda especial aos problemas práticos e atuais da vida da nossa gente. Sempre que se estudou o negro, foi com o propósito evidente ou a intenção mal disfarçada de considerá-lo um ser distante, quase morto, ou já mesmo empalhado como peça de museu.⁴⁹

Os outros dois elementos da liderança coordenadora, Guerreiro Ramos e Edson Carneiro, representavam uma orientação mais acadêmica e "científica", visando, sobretudo, contestar e combater os padrões con-

vencionais e racistas das ciências sociais e seu trato do negro.⁵⁰ Dessa forma, paralelamente à Conferência, o I Congresso tinha dois objetivos: "um passivo e outro ativo, um acadêmico e outro popular, um técnico e outro prático."⁵¹

Vale a pena examinar profundamente o decorrer dos procedimentos do I Congresso do Negro Brasileiro, porque ilustra a operação do paternalismo e racismo sutil que frequentemente caracteriza a tendência esquerdista-integracionista que envolve os eventos desse gênero. Havia no Congresso uma corrente de pensamento, representada por Edson Carneiro na liderança e por um grupo de brancos estudiosos do negro, que incluía Darcy Ribeiro e L.A. da Costa Pinto, entre outros. A posição desse grupo implicava num rumo puramente acadêmico para o Congresso, porque segundo sua orientação o negro não tinha reivindicações sócio-econômicas ou políticas específicas. Carneiro exemplificava essa orientação quando dizia que a sugestão de uma organização política na comunidade negra significava "importar a solução norte-americana", e que a vivência da cultura negra ou africana no Brasil atual, como valor corrente e dinâmico, constituía um ilusório saudosismo.⁵²

Outra corrente, popular e majoritária, visava tratar precisamente do que definia como as legítimas necessidades específicas, sociais, políticas e culturais, da gente negra. Aguinaldo Camargo, Abdias do Nascimento e Rodrigues Alves estavam entre os mais ardorosos membros dessa corrente.

Até a sessão de encerramento, o conflito entre os dois pontos de vista se manteve latente. Os debates focalizaram vários temas: um trabalho de Guiomar Ferreira de Mattos particularizou a necessidade da regulamentação e a organização das empregadas domésticas; surgiram propostas de vários elementos para a organização de campanhas de alfabetização e ensino na comunidade negra; e sobretudo nas favelas; e se apresentaram teses de natureza diversa sobre as manifestações do racismo em diferentes partes do Brasil. O registro taquigráfico dos debates retrata vividamente a ativa participação de elementos procedentes de todas as camadas e todos os setores da população negra do

47. Id.

48. Id.

49. "I Congresso do Negro Brasileiro", *Quilombo*, n.º 6, 3 e "I Congresso do Negro Brasileiro", editorial, *Quilombo* II, n.º 5. Em Abdias do Nascimento, et. al., *Relações de Raça no Brasil* (Rio: Quilombo, 1950).

50. Ramos, supra n. 20, 162-163.

51. Abdias do Nascimento, "I Congresso do Negro Brasileiro", *Quilombo*, n.º 6 e *Negro Revoltado*, 44.

52. Edson Carneiro, 80 Anos, 83-84. Ver também *Ladinos e Crioulos*, citado em *Negro Revoltado*, 44.

53. *Negro Revoltado*.

país, desde operários marginalizados a profissionais liberais instruídos, somando, durante cada uma das várias sessões, entre 200 e 300 pessoas.

A assembléia plenária do Congresso elaborou, democraticamente, uma *Declaração de Princípios* que foi aprovada por votação unânime. Para poder apreciar os acontecimentos posteriores, o leitor não pode perder a oportunidade de conhecer o seu texto completo:

Os Negros Brasileiros, reunidos no seu primeiro Congresso de âmbito nacional, promovido pelo Teatro Experimental do Negro, identificados com os destinos de sua Pátria, em todas as suas vicissitudes, como elemento integrante e solidário do povo, e no desejo de se unirem cada vez mais nesse todo de que são parte, declaram:

O abandono a que foi relegada depois da abolição e a estrutura econômica e social do País são as causas principais das atuais dificuldades da camada de cor da nossa população. Os problemas do negro são apenas um aspecto particular do problema geral do povo brasileiro, de que não será possível separá-los sem quebra da verdade histórica e sociológica. Desta maneira, a fim de remediar tal situação, considera este Congresso necessários o desenvolvimento do espírito associativo da gente de cor, a ampliação da facilidade de instrução e de educação técnica, profissional e artística, a proteção à saúde do povo e, em geral, a garantia de oportunidades iguais para todos na base da aptidão e da capacidade de cada qual.

O Congresso recomenda, especialmente,

- a) O estímulo ao estudo das reminiscências africanas no País bem como dos meios de remoção das dificuldades dos brasileiros de cor e a formação de Institutos de Pesquisas, públicos e particulares, com esse objetivo.
- b) A defesa vigilante da sadia tradição nacional de igualdade entre os grupos que constituem a nossa população.
- c) A utilização de meios indiretos de reeducação e de desrecalcamento em massa e de transformação de atitudes, tais como o teatro, o cinema, a literatura, e outras artes, os concursos de beleza, e técnicas de sociatria.

d) A realização periódica de Congressos Culturais e Científicos de âmbito internacional, nacional e regional.

e) A inclusão de homens de cor nas listas de candidatos das agremiações partidárias, a fim de desenvolver sua capacidade política e formar líderes esclarecidos, que possam traduzir, em formas ajustadas às tradições nacionais, as reivindicações das massas de cor.

f) A cooperação do governo, através de medidas eficazes, contra os restos de discriminação de cor ainda existentes em algumas repartições sociais.

g) O estudo, pela UNESCO, das tentativas bem-sucedidas de solução efetiva dos problemas de raças, com o objetivo de prestigiá-las e recomendá-las aos países em que tais problemas existam.

h) A realização, pela UNESCO, de um Congresso Internacional de Relações de Raças, em data tão próxima quanto possível.

O Congresso condena, veementemente, considerando ameaças à tranqüilidade da família brasileira:

- a) A exploração política da discriminação da cor.
- b) As associações de cidadãos brancos ou negros organizadas sob o critério do exclusivismo racial.
- c) O messianismo racial e a proclamação da raça como critério de ação ou como fator de superioridade ou inferioridade física, intelectual ou moral entre os homens.
- d) Os processos violentos de tratamento dos problemas suscitados pelas relações interétnicas.

Para a boa execução destas medidas, torna-se necessária a vigência das liberdades públicas asseguradas pela Constituição. E, para vencer o despreparo com que as massas negras foram introduzidas na vida republicana depois da Abolição e dar-lhes os estilos de comportamento do cidadão numa democracia, recomenda este Congresso o apoio oficial e público a todas as inicia-

tivas e entidades que visem adestrar os brasileiros de cor para a maior, mais rica, e mais ativa participação na vida nacional.⁵⁴

O caráter da orientação que emerge desse documento é inequívoco: trata-se de uma posição integracionista, rejeitando explícita e repetidamente qualquer sugestão de "separatismo racial", *slogan* levantado contra toda iniciativa de trabalhar a favor da gente negra. Ao mesmo tempo, o documento deixa claro que há uma necessidade de agir no sentido de realizar uma verdadeira integração do negro dentro da sociedade brasileira, e de melhorar as condições de vida do povo em geral.

O que ressalta desse documento, porém, de maneira angustiante, é a sua penetração pelas pressões racistas da sociedade brasileira, que não permite nem essa sugestão de trabalho a favor da efetiva *integração* do negro na sociedade maior, sem levantar o fantasma do "racismo às avessas". A declaração repetidamente pede desculpa de si mesma, e dá mais ênfase à rejeição dos imaginários perigos de "racismo negro" que às medidas a serem tomadas contra o racismo branco da sociedade dominante. A *Declaração* cuidadosamente omite mencionar o racismo como instrumento ou sistema de dominação, apesar da imensa quantidade de evidência de discriminação e opressão racista apresentada nos trabalhos dos congressistas. Esse detalhe revela o difuso e sutil efeito ideológico da "democracia racial", exemplificando por que pode ser caracterizada como um racismo "mais sutil e mais cruel que o praticado nos Estados Unidos, porque não permite qualquer oportunidade de defesa à vítima."⁵⁵

A corrente acadêmica deixou que suas verdadeiras cores se revelassem só no fim do Congresso. Depois que o plenário havia encerrado as tarefas da agenda, e aceito por votação democrática a declaração transcrita, o grupo apresentou uma segunda declaração, redigida numa reunião fechada, proclamando que se isentavam do que percebia como implicações "racistas" na *Declaração Final* aprovada pela assembléia.

Essa posição é profundamente irônica no contexto do conteúdo da *Declaração*, repetidamente anti-racista, integracionista, auto-escusatória e não agressiva. O paternalismo do grupo dos cientistas se revela nitidamente nessa advocatura do direito de julgar com tendência racista à democrática manifestação de um Congresso do povo negro. Por

54. Id., 293-294.

55. Nascimento, id., 27.

outro lado, a participação de Edson Carneiro e Guerreiro Ramos na redação e apresentação do segundo texto ilustra o sedução intelectual que os padrões acadêmicos ocidentais exercem sobre certos negros aspirantes à fama ou posição de teóricos ou autoridades acadêmicos na tradição européia.

Visto o teor da Declaração Final, esse incidente também exemplifica de maneira clara a precariedade e tendência ideológica da posição esquerdista que a classificava como separatista, antibranca ou desagregadora da unidade do povo.

A transcrição taquigráfica dos debates evidencia que a grande maioria da assembléia não aceitou essa implícita invocação do mito do "racismo às avessas." O aplauso foi longo e intenso quando Aguinaldo Camargo, ator e ativista negro de grande talento e experiência, desenvolveu a base histórica da suspeita, levantada por Rodrigues Alves, de que houvesse "qualquer coisa de subterrâneo" no aparecimento da segunda declaração. Lembrando um passado de consistente atuação nos assuntos do negro, Aguinaldo disse:

Srs. Congressistas! É profundamente lamentável que na sessão solene de encerramento do I Congresso do Negro Brasileiro, onde todas as teses foram debatidas com a maior liberdade de pensamento, com os gestos mais francos, em que todos trabalhamos na mais ampla democracia, até à declaração final do Congresso, onde todas as ações foram perfeitamente focalizadas e assinadas por todos os membros, apareça agora como apêndice essa declaração. (...) Sempre condenamos o racismo político que é uma questão morta. De vez que foi levantado o caso de que existe algo de subterrâneo no Congresso, quero fazer uma análise. Quando se fundou o Comitê Democrático Afro-Brasileiro apareceram elementos subterrâneos. Quando fundamos a Convenção Nacional do Negro Brasileiro, em São Paulo, lá estavam esses elementos. E agora, quando termina o nosso Congresso de forma tão brilhante, eis que nos surge à última hora essa declaração trazida por pessoa naturalmente menos avisada ou de comum acordo com os responsáveis por essa moção extemporânea. Quero afirmar muito seriamente e quero que conste dos Anais o seguinte: é que no movimento negro sempre apareceram elementos de última hora com moções do tipo da que acabamos de ver.

Quando Darcy Ribeiro tentou forçar a aceitação da segunda declaração, o registro taquigráfico registrou um coletivo “não apoiado! não apoiado!” três vezes durante sua pequena fala. Após outras intervenções, e através do processo democrático, a segunda declaração foi rejeitada por uma enorme maioria.⁵⁶

Isto, porém, não encerrou o conflito. Os “acadêmicos” haviam perdido a batalha principal, mas resolveram ganhar a guerra através do subterfúgio: L.A. da Costa Pinto, sob a alegação de querer utilizar os documentos do Congresso num estudo patrocinado pela UNESCO sobre as relações raciais no Brasil, confiscou para sempre grande parte deles.⁵⁷ O resultado é que *O Negro Revoltado*, o livro que contém os anais do Congresso, sofre a falta de grande parte dos arquivos. A ausência do texto da segunda declaração, por exemplo, torna quase ininteligível o registro taquigráfico do debate de encerramento, reproduzido no livro, para quem não conhece o assunto.

Estava patentemente claro que os motivos dos “cientistas” paternalistas estudiosos do “problema do negro” não tinham mudado desde a época dos Congressos Afro-Brasileiros de 1934 e 1937. O negro brasileiro, havia sido este o caso também no Congresso Afro-Brasileiro da Bahia, outra vez não se calou diante dessa situação. Rodrigues Alves, numa conferência pública, dada na Associação Brasileira da Imprensa, denunciou à UNESCO os objetivos manipuladores de alguns dos executores do projeto que havia patrocinado:

Tudo leva a crer que esses aventureiros têm propósitos de achincalhar o negro e permanecer na sua costumeira posição de “senhores”. (...) se tornam donos do problema do negro se se lançam numa aventura perniciosa, afirmando, erroneamente, que o negro tem tais complexos, tais e tais comportamentos, e reage desta ou daquela forma (...) Os “cientistas” e “estudiosos” têm procurado transformar nosso trabalho em arapuca ideológica.⁵⁸

Guerreiro Ramos observou sobre Costa Pinto em particular:

confirma no livro que acaba de publicar — “O Negro no Rio de Janeiro” — a sua incompetência em matéria de sociologia e

a sua falta de probidade, já revelados em trabalhos anteriores. (...) “Lutas de Família” é, assim, uma ilustração do primarismo sociológico e da desonestidade em todos os sentidos. (...) vai ficar na história da sociologia no Brasil como o autor da maior chantagem ocorrida em tal domínio.⁵⁹

A resposta de L. A. da Costa Pinto é a maior e a mais eloquente prova do inegável racismo que orienta essa corrente de estudos sobre o negro:

Duvido que haja biólogo que depois de estudar, digamos, um micróbio, tenha visto esse micróbio tomar da pena e vir a público escrever sandices a respeito do estudo do qual ele participou como material de laboratório.⁶⁰

Tal declaração equivale perfeitamente, nos tempos modernos, à seguinte afirmação de Sylvio Romero no século XIX, ainda na era escravista, lamentando a falta de estudos sobre o negro:

nós que temos o material em casa, que temos a África em nossas cozinhas, como a América em nossas selvas, e a Europa em nossos salões, nada havemos produzido neste sentido! É uma desgraça. (...) O negro não é só uma máquina econômica, ele é antes de tudo, e malgrado sua ignorância, um objeto de ciência⁶¹ (grifo no original).

A despeito das vicissitudes que esses incidentes representam, não há dúvida de que o Primeiro Congresso do Negro Brasileiro constituiu um evento de extrema importância para a história da luta afro-brasileira. Reuniu inúmeras organizações negras da época, num foro amplo de debate e análise sobre os problemas que enfrentavam a comunidade negra, e lançou vários projetos para tentar resolvê-los. Os arquivos e documentos desse Congresso constituem uma das fontes mais ricas e valiosas que existem sobre a experiência afro-brasileira deste século.

59. Id., 16.

60. L. A. da Costa Pinto, em *O Jornal*, em id., 17.

61. Sylvio Romero, *Estudos sobre a poesia popular do Brasil* (Rio, 1888), 10-11, em Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*, 5.^a edição (São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1977), XV.

56. Id., 286-292.

57. Id., 17.

58. Id.

Imprensa negra, A.C.N., eventos: 1950-1968

Em 1958, em São Paulo, se fundou *O Mutirão*, órgão do departamento estudantil da Associação Cultural do Negro, dirigido por Gerson F. de Britto. *O Novo Horizonte*, dirigido por Ovídio P. dos Santos, continuava em publicação, com reportagens sobre a África e outros aspectos da cena africana internacional. Outro jornal, o *Hifen*, publicação do clube Elite, noticiava entre outras coisas os resultados de estudos sobre a discriminação e o preconceito raciais no Brasil.⁶²

Nas décadas dos anos 1950 e 1960, um dos mais produtivos grupos negros foi a Associação Cultural do Negro, fundada em São Paulo em 1956. Essa entidade publicava obras literárias afro-brasileiras nos seus *Cadernos de Cultura da A.C.N.*, o primeiro sob a responsabilidade de Américo Orlando.

Em 1957, publicou um livro de "15 Poemas Negros", de Carlos de Assumpção/Oswaldo Camargo. O poema de Assumpção, um pequeno trecho do qual transcrevemos aqui, intitulado "Protesto", marca o teor dessa literatura negra:

Mesmo que voltem as costas
às minhas palavras de fogo,
não pararei de gritar,
não pararei,
não pararei de gritar.

Senhores!

Eu fui enviado ao mundo
para protestar,
mentiras, ouropéis, nada,
nada me fará calar. (...)

Senhores!

O sangue de meus avós
que corre nas minhas veias
são gritos de rebeldia.⁶³

62. Catálogo, supra n. 2.

63. Agradeço a Henrique Cunha pela cópia desse poema.

O caráter político da afirmação e criação cultural do negro brasileiro era implicitamente reconhecido por essa organização, surgida após uma Convenção do Negro, realizada em São Paulo no mesmo ano (1956). Força inspiradora de sua fundação foi José de Assis Barbosa; entre os outros elementos destacados estavam José Correia Leite, Geraldo Campos, Américo dos Santos, Roque da Silva, Adélio Alves, Otávio Tavares, Nestor Silva e Pedrona Alvarenga.⁶⁴ Henrique Cunha, presidente da associação entre 1963 e 1964, junto com outros colegas, continuam hoje sua atividade nos assuntos negros culturais de São Paulo.

No Rio de Janeiro, o TEN organizou, entre outros eventos, uma Semana de Estudos Negros (1955), e o Concurso de Belas Artes sob o tema do Cristo Negro, evento caracterizado pela imprensa como uma "agressão contra a Religião e as Artes", monopólios, no conceito convencional, do eurocentrismo oficial.⁶⁵

Em 1964, quando a ditadura militar tomou o poder no país, um dos seus primeiros atos foi o de encarcerar o representante do Movimento Popular para a Libertação de Angola (MPLA), Lima Azevedo, e torturá-lo. O co-representante oficial brasileiro do MPLA, Abdias do Nascimento, apelou para o Embaixador de Senegal, Henri Senghor, que conseguiu negociar a liberdade de Azevedo com as autoridades ditatoriais.⁶⁶

Quando a UNESCO e o governo brasileiro patrocinaram um Seminário Internacional sobre a Cultura Africana, realizado no Rio de Janeiro, o Itamarati negou ao negro brasileiro a oportunidade de representar a si mesmo, convocando os porta-vozes oficiais brancos para pontificar suas teorias sobre a cultura negra. O foro não ignorou, porém, a posição afro-brasileira de resistência a essa atitude. Marieta Campos e Abdias do Nascimento apelaram para um dos participantes estrangeiros, Aimé Césaire, poeta e lutador negro mundialmente conhecido (co-fundador do movimento da Negritude junto com Leopold Senghor e Leon Damas). Césaire denunciou, dentro da reunião, a precariedade do "anti-racismo" brasileiro enquanto o negro continuava discriminado dentro do país e não podia articular seus próprios conceitos a respeito da sua vida e problemas.

64. Agradeço a Henrique Cunha por essas informações.

65. *Jornal do Brasil*, 26 de junho de 1955, em *Negro Revoltado*, 18. *Qui-lombo II* (1950), todos os números.

66. Abdias do Nascimento, *Mixture or Massacre? Essays in the Genocide of a Black People* (Buffalo: Afrodiaspora, 1979), 198.

Em 1966, o Brasil hospedou novamente um Seminário Contra o Apartheid, o Racismo e o Colonialismo, dessa vez em Brasília. Simultaneamente com esse evento, o governo recebia a visita oficial de um ministro do Governo da África do Sul. O Teatro Experimental do Negro organizou um protesto público contra essa hipocrisia racista, realizado no Teatro Santa Rosa no Rio de Janeiro.⁶⁷

Em 1964, o TEN havia organizado um Curso de Introdução ao Teatro Negro e às Artes Negras, que atraiu mais de 300 pessoas, o qual funcionou no auditório do Museu de Belas Artes do Rio de Janeiro. Foram conferencistas neste Curso, entre outros, Grande Otelo, Florestan Fernandes, Alceu Amoroso Lima, Thiers Martins Moreira, Raimundo Souza Dantas, Edson Carneiro, Nelson Pereira dos Santos, e Abdias do Nascimento.⁶⁸ Outro curso de Arte Negra, também superlotado, acompanhou a inauguração do Museu de Arte Negra, fundado por Abdias do Nascimento em 1968. Esse curso teve a ativa participação de Ironides Rodrigues.⁶⁹

A natureza intrinsecamente política dessas atividades culturais e artísticas foi sublinhada em 1968, quando uma organização estudantil, o Centro Acadêmico XI de Agosto da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, convidou Abdias do Nascimento para falar sobre o tema da negritude. O Diretor da Faculdade proibiu o uso do salão da Faculdade, e a palestra se realizou no pátio interno da Escola, sob a constante ameaça de repressão. Depois desse incidente, se formou um grupo de estudantes negros de direito, tendo como um dos seus membros Fidélis Cabral, que mais tarde viria a ser o Ministro da Justiça do governo independente da Guiné-Bissau.⁷⁰

A negritude e a luta afro-brasileira

Talvez por causa da proximidade lingüística, a negritude tenha sido a expressão internacional de afirmação e consciência africana de maior evidência no Brasil. O tema sobre a negritude está em constante

67. Nascimento, entrevistas com a autora. Estes eventos foram pouco divulgados por causa do clima de repressão ditatorial da época.

68. *Negro Revoltado*, 159-162 (fotografias).

69. Nascimento, *Memórias*, 42-43.

70. Id., 48.

debate durante essa época (1945-1968). Importa entender que a negritude, na compreensão do afro-brasileiro, não era somente um movimento literário, e nem tinha as implicações de neocolonialismo que traz consigo hoje em dia. Nas primeiras etapas da luta africana independentista, a negritude desempenhou um papel histórico fundamental na formação de uma consciência africana combativa. Os negros brasileiros que a defendiam conceberam a negritude como um movimento antiimperialista, anticolonialista e anti-racista no sentido íntegro, não perdendo a perspectiva da luta sócio-econômica mais global:

O brasileiro de cor tem de se bater simultaneamente por uma dupla mudança: a) a mudança econômico-social no país; b) mudança nas relações de raça e de cor. Aqui entra a negritude como conceito e ação revolucionários. Afirmando os valores da cultura negro-africana contida em nossa civilização, a negritude está afirmando sua condição ecumênica e seu destino humanístico. Enfrenta o reacionário contido na configuração de simples luta de classe, pois tal simplificação é uma forma de impedir ou retardar sua conscientização de espoliado por causa da cor e da classe pobre a que pertence.⁷¹

O conceito “negritude”, para os negros brasileiros que a defendiam, significava um pensamento/ação cuja dimensão histórica transcendia de longe a sua manifestação formal e seu conteúdo como movimento poético:

A negritude, em sua fase moderna mais conhecida, é liderada por Aimé Césaire e Leopoldo Sedar Senghor, mas tem seus antecedentes seculares, como Chico-Rei, Toussaint L'Ouverture, Luís Gama, José do Patrocínio, Zumbi, Cruz e Souza, Lima Barreto, Yomo Keniata, Patrice Lumumba, Sekou Touré, Nkrumah e muitos outros. Trata-se da assunção do negro ao seu protagonismo histórico, uma ótica e uma sensibilidade conforme uma situação existencial, e cujas raízes mergulham no chão histórico-cultural. Raízes emergentes da própria condição de raça espoliada.⁷²

Depois da independência do Senegal, a liderança afro-brasileira sofreu aquela mesma desilusão com a negritude observada no resto

71. Nascimento, *80 Anos*, 22.

72. Nascimento, *Negro Revoltado*, 50-51.

do mundo africano progressista. A preocupação do Senegal se tornou a procura da sua legitimação no mundo diplomático ocidental. Conscientes de que o prestígio e a credibilidade diplomática estavam com a elite antinegitude brancoíde do Brasil, os representantes do Senegal aos poucos começaram a utilizar o jargão eurocentrista desta, e a endossar os arrogantes conceitos dos paternalistas "acadêmicos" pronunciados sobre "o problema do negro no Brasil".⁷³ Um exemplo eminente foi a criação, no Senegal, em 1974, de uma Associação de Estudos Afro-Latino Americanos, com as figuras familiares da ideologia racista dominante brasileira como protagonistas principais: Pierre Verger, que tanto elogia o estupro da mulher africana,⁷⁴ e Gilberto Freyre, notório ideólogo oficial, foram os presidentes honorários. Clarival do Prado Valladares, cujas observações racistas sobre a "defasagem africana" examinaremos nas próximas páginas,⁷⁵ figura como outro fundador.⁷⁶ Este aristocrata baiano constitui personificação da tradicional "etiqueta das relações de raça" baiana, descrita com lucidez pelo cientista político ganense, Anani Dzidzienyo:

Tradicionalmente, se espera que os negros sejam gratos aos brancos por generosidades que lhes foram concedidas, e que continuem dependendo dos brancos que agem como patronos e benfeitores deles; também se espera que os negros continuem aceitando os brancos como os porta-vozes oficiais da nação, explicando aos estrangeiros a natureza "única" das relações raciais brasileiras.⁷⁷

Uma perfeita ilustração da atitude clássica e do discurso paternalista do racismo brasileiro está nesse diálogo entre Abdias do Nascimento e Valladares, membro do Conselho Federal de Cultura e moderador do debate *80 Anos de Abolição*:

NASCIMENTO: Nós vemos, por exemplo, que a tábua de valores atual não é favorável ao negro. Por exemplo, não vemos um

negro representativo da cultura negra no Conselho Federal da Cultura.

VALLADARES: Mas o senhor vê no Conselho Federal de Cultura homens muito preocupados com a cultura negra no Brasil, *autores de obras definitivas*.

NASCIMENTO: Perfeito, mas acho que o negro também tem direito, ele mesmo, de advogar os seus problemas.

VALLADARES: O negro no Brasil não se representa só pelo pigmento, o negro no Brasil é Brasil. [...] Creio que tenho, *mais que os mais pigmentados*, a consciência de um Brasil com os seus valores negros. [...] se o Conselho Federal de Cultura não tem caracteristicamente um negro *pela epiderme*, tem alguém que vela pela cultura negra com muito zelo.

NASCIMENTO: Perfeito. Acho formidável e agradeço, mas isso justamente comprova o eterno paternalismo instalado na civilização brasileira. Não estou dizendo a de V. Excia., nem a dos conselheiros, estou mostrando é o eterno processo brasileiro⁷⁸ (ênfase minha).

A marca clássica do racismo velado do paternalista é o emprego de frases obnubiladoras como "o negro no Brasil é Brasil", para racionalizar seu exclusivo exercício de poder, tomando o espaço e impedindo a atuação autônoma do negro brasileiro no campo da sua própria vida. O negro, incapaz de velar por seus próprios interesses, precisa do paternalista para "representá-lo". Quem não se submeta a tal imposição é tachado com a acusação, implícita nas palavras de Valladares, de "racismo às avessas", orientado por critérios de epiderme. A negritude, que tanto denunciou essas formas sutis de racismo no caso da "assimilação" colonial francesa, preferiu ignorá-las no caso brasileiro.

A atitude do Senegal como patrocinador do Primeiro Festival Mundial de Artes Negras (Dakar, 1966) confirmou a duplicidade de sua "negritude". Ele aceitou o critério do paternalismo branco que presidiu a organização da participação brasileira. Segundo o *documento* do Itamarati, o critério era a da "integração nacional".⁷⁹ O con-

73. Nascimento, entrevistas com a autora, e Henri Senghor, embaixador do Senegal (sobrinho do Presidente Senghor), declarações à imprensa da época.

74. Ver capítulo 3, n. 49 e texto que o acompanha.

75. Infra, n. 82 e texto que o acompanha.

76. *Jornal do Brasil*, 17 de janeiro de 1974.

77. Anani Dzidzienyo, *The Position of Blacks in Brazilian Society* (Londres: Minority Rights Group, Report n.º 7, 1971), 5.

78. 80 Anos, 70-72.

79. Abdias do Nascimento, "carta Aberta a Dakar", *Tempo Brasileiro* IV, n.º 9/10 (abril-junho de 1966), 97-106. Originalmente publicado no *Diário do*

ceito de “integração” implicava uma comissão organizadora exclusivamente composta de eurocentristas, cujas decisões foram tomadas sem nenhuma consulta com as inúmeras organizações de cultura negra ou com os artistas e pensadores criativos negros. Não foi por coincidência que essa comissão ignorou a Orquestra Afro-Brasileira, dirigida por Abigail Moura; o Ballet Folclórico de Mercedes Batista; o Teatro Popular Brasileiro, de Solano Trindade; a Associação Cultural do Negro, e o Teatro Experimental do Negro. Tampouco foi por coincidência que, na representação artística e sobretudo na delegação escolhida para o Simpósio, ignorou artistas e pensadores negros que tratavam da viva experiência da cultura e da comunidade negra no Brasil: Ironides Rodrigues (crítico e escritor), Romeu Crusoé (autor de *A Maldição de Canaã* e *O Castigo de Oxalá*), Fernando Goes (escritor e crítico literário eminente), S. Rodrigues Alves (assistente social, estudioso dos cultos afro-cariocas, e ativista negro), Eduardo de Oliveira (autor de *Gestas líricas da negritude* e outras obras poéticas da consciência negra), Solano Trindade (poeta e diretor de teatro), Antônio Alves Soares (sociólogo), Barros, o Mulato (pintor e crítico de artes plásticas), Vicente Lima (estudioso dos cultos negros de Recife), Oswaldo Camargo (poeta e romancista de forte consciência negra), Guiomar Ferreira de Mattos, Maria Manhães, Ruth Guimarães (escritora), Cleo Novarro ou Iara Rosa (pintoras), Lea Garcia, Ruth de Souza, Zeni Pereira, Dalmo Ferreira, Grande Otelo, Áurea de Oliveira, Jorge Coutinho, Milton Gonçalves, Tião (todos artistas dramáticos), e tantos outros.⁸⁰ O critério da “integração”, enfim, significava a exclusão do artista negro consciente e do conceito dinâmico e atual da cultura negra, relegando-a a uma presença estática, à tradicional imobilização folclórica e culinária. A arrogância dos brancos da comissão itamaratiana se exemplifica no tratamento que o documento dá à Orquestra Afro-Brasileira, cuja música foi considerada como uma espécie de “fossilização”.⁸¹

O Senegal, como anfitrião do Festival, tinha toda a prerrogativa para convidar afro-brasileiros a participar no evento. Se a negritude implicasse uma verdadeira solidariedade pan-africana, como procla-

Congresso Nacional (suplemento, 30 de abril 1966), 15-17, e lida na Câmara de Deputados pelo deputado Hamilton Nogueira. Ver também “An Open Letter to the 1st World Festival of Negro Arts”, *Presence Africaine (English Edition)* 30, n.º 58 (abril-junho de 1966), 208-218.

80. Id., 102.

81. Em id., 101.

mava, ele poderia ter cultivado sua relação com os artistas e pensadores criativos negros do Brasil; pelo contrário, preferiu aprofundar suas ligações com os prestigiosos paternalistas da elite dominante. Homenageou, com uma posição no júri do Festival, o aristocrata baiano Clarival Valladares. Este confirmou o racismo velado do seu papel paternalista nas declarações que prestou ao voltar do Senegal em 1966. Em artigo intitulado “A defasagem africana ou Crônica do I Festival Mundial de Artes Negras” afirmou ele:

Os brancos não caçavam os negros na África, mas os compravam pacificamente dos tiranos negros. (...) No que se refere à dimensão histórica, parece existir um certo sentimento de inferioridade que é africano. Assim, não é possível apresentar um texto histórico paralelo àquele dos países ocidentais.⁸²

Esse tipo de distorção histórica, racionalizando a violência escravista européia na África, constitui uma base e um fundamento da ideologia do supremacismo branco que a negritude tanto combatia. Outro historiador mais honesto já descreveu tal violência de outra maneira: “A caça ao negro na África é uma página horripilante da história humana.”⁸³ Entretanto, o Senegal negritudista escolhe o autor de tais afir-

82. Clarival do Prado Valladares, “A defasagem africana ou Crônica do I Festival Mundial de Artes Negras”, *Cadernos Brasileiros*, n.º 36 (julho-agosto de 1966), 4.

83. Arthur Ramos, “Castigos de Escravos”, *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo* XLVII (maio de 1938), 80. Citando o abade Irenée Lafitte, um francês que assistiu um episódio da pilhagem européia na África e a descreveu no seu livro *Le Dahomé* (Tours, 1873), Ramos dá essa pequena amostra do tratamento que os europeus, e não os “tiranos negros”, deram ao africano escravo, desumanizado por meio da ideologia do supremacismo branco (81, 83-84):

Os indivíduos eram presos uns aos outros por uma canga de madeira, de feitiço variado. Ora era uma canga única com buracos para o pescoço. Ora a canga era uma forquilha numa extremidade, que prendia o pescoço de um negro e terminava na outra em ponta que repousava sobre a espádua do escravo que seguia, e assim por diante. (...) “Fustigados, batidos, depauperados pelas longas caminhadas, mal alimentados, doentes de tanto sofrimento, muitos sucumbiam. (...) Quando a banda se detém para respirar um minuto, alguns ficam suspensos ao seu colar como massas inertes. Quando um pobre escravo chegou ao extremo, os açoites deixam-no insensível; seria preciso alguns minutos para desprender a cadeia; e então davam-lhe um tiro de pistola, cortavam-lhe a cabeça e a banda, desembaraçada, retomava sua marcha rápida...”

mações para exercer posições de poder num Festival de Artes Negras, motivado pela ambição de agradar as elites dominantes de um país que se considera branco-ocidental. A nação independente da negritude, dessa maneira, desenvolveu sua relação política e cultural, não com a comunidade negra brasileira, mas com a elite ariana e arianóide representada pela ditadura militar branco-supremacista. O caso brasileiro constitui outra instância da bancarrota da negritude no mundo africano pós-independência.

Atividade reduzida e renascida: 1968-1978

Após o golpe de 1964, e sobretudo após a promulgação do AI-5, que explicitamente proibia a discussão do assunto do racismo, a repressão impediu a aberta atividade política negra. Entre os motivos enfatizados no relatório do General Jaime Portela, sugerindo a formação da Comissão Geral de Inquérito Policial-Militar (10 de fevereiro de 1969), estava:

Campanha conduzida através da imprensa e da televisão em ligação com órgãos estrangeiros de imprensa e de estudos internacionais sobre a discriminação racial, visando criar novas áreas de atritos e insatisfação com o regime e as autoridades constituídas.⁸⁴

Apesar da contínua violência racista das “autoridades constituídas”, o negro brasileiro impulsionava as atividades possíveis, no campo cultural. Por volta de 1975, houve um grande ressurgimento da atuação aberta, estimulado, em parte, pela independência de Angola e Moçambique. No Rio, Abdias do Nascimento organizou, a 25 de junho, uma comemoração da independência de Moçambique, realizada em ato público na Associação Brasileira da Imprensa. Estavam presentes, entre outros, Carlos Alberto Medeiros, do Instituto de Pesquisa da Cultura Negra (IPCN); Ivan Junqueira, do Centro de Informações da ONU; o Cônsul Geral e o Conselheiro Cultural do governo socialista de Portugal, o embaixador Raimundo Souza Dantas, José

84. Em Thales de Azevedo, *Democracia Racial* (Petrópolis: Vozes, 1975), 53, n. 27.

Maria Nunes Pereira do Centro de Estudos Afro-Asiáticos da Faculdade Cândido Mendes, e dois deputados cassados, o poeta Gerardo Mello Mourão e o professor Rolando Corbisier.⁸⁵

Antes disso, em 1974, foi fundado o Movimento Teatral Cultural Negro em São Carlos e Campinas, S.P., histórico foco de atividade negra desde o começo do século. A comunidade negra de São Paulo promoveu uma Semana do Negro na Arte e Cultura, em maio de 1975, repetida em novembro de 1976. Ainda em 1974-75, surgiram o Grupo Teatro Evolução, em Campinas; o Centro de Estudos de Arte e Cultura Negras (CECAN) e o Centro de Estudos Afro-Brasileiros (CEAB), em São Paulo; o Grupo Rebu, depois denominado Congada, em São Carlos, e o Grupo Zumbi em Santos. Esses grupos e outros promoveram três Encontros Interestaduais de Entidades Negras (São Paulo, Rio de Janeiro e Guanabara), em 1975-76.⁸⁶ Uma figura central na organização da Quinzena do Negro em 1977 foi Eduardo de Oliveira, que também esteve em atividade na exposição sobre a imprensa negra em São Paulo, realizada na Pinacoteca de São Paulo em 1977.

No Rio Grande do Sul, o Grupo Palmares estava em formação, e na Bahia o Grupo de Teatro e Cultura Palmares e o Grupo dos Malês já ultrapassavam suas fases embrionárias. No Rio, a Escola de Samba Quilombo iniciava sua atuação formidável no campo nacionalista, sob a direção de Candeia.⁸⁷

Durante esse período, a luta afro-brasileira foi levada à cena internacional através da atuação contínua de Abdias do Nascimento, auto-exilado nos Estados Unidos, que divulgava e escrevia sobre a situação do racismo brasileiro em vários foros internacionais (ver Capítulo 6).

Movimento Negro Unificado

Em 1978, esse ressurgimento da atividade afro-brasileira cultural e política culminou na fundação do Movimento Negro Unificado Con-

85. “Independência de Moçambique Tem Ato Comemorativo na ABI”, *Gazeta de Notícias* (Rio, 26 de junho de 1975).

86. “Comunidade Negra e Alienação”, *Jornegro* II, n.º 6 (S. Paulo, 1979), 6.

87. Ver o jornal *Tição* (Porto Alegre, 1977-80), e Candeia e Isnard, *Escola de Samba: árvore que esqueceu a raiz* (Rio: Lidador, 1978).

tra o Racismo e a Discriminação Racial. O contexto político nacional indicava o declínio do exercício dos poderes repressivos do governo militar, que se via compelido a permitir uma relativa abertura política e ao ensaio de uma chamada "redemocratização". O negro aproveitou dessa "abertura" para rearticular suas forças, e em 7 de julho de 1978, num ato público na escadaria do Teatro Municipal de São Paulo, mais de 1.000 pessoas, com representantes provenientes de vários Estados (Rio de Janeiro, Minas Gerais, Espírito Santo), proferiram um "basta" ao racismo brasileiro. Constituído por um grupo de organizações da comunidade negra de São Paulo (o CECAN, o Grupo Afro-Latino-Americano do jornal *Versus*, a Câmara de Comércio Afro-Brasileiro, os jornais *Abertura*, *Capoeira*, o Grupo de Atletas Negros e o Grupo de Artistas Negros), o Ato Público teve como motivação imediata a discriminação de quatro atletas negros feita pelo Clube Tietê de São Paulo, e a tortura e assassinio do operário negro Robson Silveira da Luz, pela polícia da delegacia de Guaianazes. Esses fatos, como ressaltou o documento lançado no ato público, não eram exceções na vida diária afro-brasileira.⁸⁸ Telegramas de solidariedade provenientes da Bahia e de Sergipe denunciaram a discriminação racial no norte do país, bem como a comercialização e folclorização das religiões negras pela indústria do turismo oficial e privada. Ressaltaram a repressão policial da comunidade afro-brasileira, e o assassinio pela polícia de Salvador do pintor negro Mário Dantas Bandeira, em maio de 1978.

Uma Assembléia do MNU se reuniu, em 23 de julho, na Associação Cristã de Beneficência em São Paulo, para formular a estrutura provisória da organização a nível nacional, e estes trabalhos se consolidaram no Rio numa assembléia nacional nos dias 9 e 10 de setembro. A base dessa estrutura estava nos Centros de Luta, núcleos pequenos espalhados nas favelas, em terreiros, locais de trabalho, e outros focos da vida afro-brasileira, através da comunidade negra.

A consciência histórica dos elementos que formaram o Movimento se manifestou no próprio nome, Movimento Negro, designação que se tornou oficial na assembléia de São Paulo. Esse gesto simbolizava a intenção de que o conteúdo e a direção política do movimento fossem independentes, dirigidos às necessidades específicas da comunidade negra na sociedade brasileira. Somente se a literatura e as atividades do movimento fossem cooptadas para permanecer no nível

88. Em Abdias do Nascimento, *O Genocídio Negro Brasileiro* (Rio: Paz e Terra, 1978), 133.

amorfo da "integração", dentro dos parâmetros eurocentristas da esquerda ou da direita convencional, seria o título "Movimento Negro" uma vazia indicação de recrutamento na base de critérios de cor.

Consciente de que o racismo constitui uma estrutura de repressão política em si, o MNU tomou uma posição clara sobre a anistia em 1978 e 1979. Os milhares de "presos comuns" negros, presos por serem negros como resultado do racismo institucional do sistema policial, expresso na violência contra a comunidade negra, são, nessa perspectiva, presos políticos, da mesma forma que aqueles que cometem certos crimes chamados comuns, motivados pela destituição e a miséria. O MNU assim desafiava o tradicional conceito do preso político, que o retrata como sendo, normalmente, intelectual de esquerda, branco e de classe média, encarcerado por motivos ostensivamente ideológicos, e nunca por

"Crimes de Subsistência", que são aqueles provocados pela injustiça social institucionalizada, e que seriam perfeitamente evitáveis se, também aos negros, fosse dada a oportunidade de viver uma existência compatível com os postulados de dignidade humana.⁸⁹

No dia 20 de novembro de 1978, o MNU instituiu o Dia Nacional da Consciência Negra, rejeitando o tradicional dia da celebração do aniversário da abolição.⁹⁰

Vale comentar a Assembléia Nacional do MNU, realizada no dia 11 de novembro de 1978 em Salvador, Bahia. Os delegados, provenientes de São Paulo, Minas Gerais, Rio Grande do Sul, Rio de Janeiro e Bahia, tiveram de mudar o local da reunião quando a polícia do Estado cercou o edifício da Associação de Funcionários Públicos, proibindo a realização do evento nesse lugar. Segundo *O Globo*, "órgãos do governo" haviam determinado que a Assembléia infringisse a Lei Afonso Arinos. O Teatro Vila Velha seria o local substituto; quando porém os delegados negros chegaram, a polícia militar novamente cercou o prédio, impedindo a reunião, sob ordens do Secretário de Segurança do Estado da Bahia. Finalmente, o núcleo afro-brasileiro do Instituto Brasil-Alemanha conseguiu esse local para realizar a Assembléia Nacional.⁹¹

89. "O M.N.U. e a Anistia", mimeo (São Paulo: MNU, julho de 1979).

90. Em Abdias do Nascimento, *O Quilombismo* (Petrópolis: Vozes, 1980). Ver capítulo 1, infra.

91. Nascimento, supra n. 66, 216.

Aspecto importante desse movimento é o papel da mulher negra: ela está à frente da organização e responsabilidade do movimento negro, em todas as regiões do país, dando continuidade a uma antiga herança de trabalho e de liderança criativa, cujo símbolo foi a pessoa de Luísa Mahin, no século XIX.

Imprensa negra e organizações contemporâneas

Apesar da absoluta impossibilidade de registrar todas as manifestações da luta negra brasileira contemporânea, vale a pena apresentar uma pequena amostra, mesmo incompleta, lembrando que a extensão e a intensidade da atividade negra de hoje não permitem uma fácil visão panorâmica.

Houve, no passado recente, uma agitação intensa nos subúrbios cariocas e paulistas do movimento chamado "Black Rio" ou "Black Mad", envolvendo enorme massa de jovens negros. A música do *soul* norte-americana negra, bem como as saudações de "soul brother" no estilo de apertar a mão (traço que vem da África), caracterizaram esse movimento, considerado por alguns como uma forma ilegítima de manifestação afro-brasileira, além de alimentar a indústria da música popular promovida por firmas transnacionais norte-americanas. Ao mesmo tempo, porém, era evidente que o movimento constituía uma manifestação popular contra a comercialização, cooptação e infiltração das tradicionais formas culturais do negro-brasileiro (o samba, a gafieira e a Umbanda), por interesses das camadas ario-dominantes da elite brasileira. Nesse sentido, o "Black Rio" e "Black Mad" representavam uma forma espontânea de militância popular não-assimilativa da comunidade negra.⁹²

A GRAN Escola de Samba Quilombo, fundada pelo falecido Candeia, figura importante da cultura negra contemporânea, tem uma positiva perspectiva nacionalista no sentido da reivindicação, reconstrução e redefinição da história e da identidade negro-brasileiras. Em 1978, a organização publicou um panfleto que, além de desmistificar a origem da abolição, ajudou a corrigir outra distorção prevalecente

92. João Carlos Rodrigues, "Black-Rio", *Folha de São Paulo* (23 de março de 1977).

na história negra brasileira, esclarecendo que foi a "pressão negra", através da Convenção Nacional do Negro (São Paulo, 1945), e não a benevolência paternalista da estrutura dominante branca, que levou "o Congresso Nacional a aprovar a Lei Afonso Arinos em 1951".⁹³

Entre as organizações contemporâneas do Rio de Janeiro salienta-se o Instituto de Pesquisa das Culturas Negras (IPCN). Essa instituição, com a destacada atuação de Orlando Fernandes, organizou uma campanha para reintroduzir no censo nacional o item "cor", visando evitar, na medida do possível, a manipulação, a ilegalidade e a distorção ideológica das estatísticas sobre o negro no país. O IPCN está engajado, há mais de uma década, em muitas atividades culturais e acadêmicas, patrocinando seminários e cursos sobre a cultura africana no Brasil.

A Sociedade de Intercâmbio Brasil-África (SINBA) edita um jornal do mesmo nome, também no Rio de Janeiro. O MNU carioca publica o jornal *Força Negra*. Há também o Centro de Estudos Brasil-África, de São Gonçalo-Niterói, e o grupo de estudantes afro-brasileiros na Universidade Federal do Rio que se organizou sob o nome Grupo Luís Gama. Uma companhia de dança afro-brasileira, Olorum Baba Mim, continua o legado coreográfico de Mercedes Batista, e artistas como Zezé Motta, Lea Garcia e Zózimo Bulbul continuam o legado teatral do TEN com sua atuação altamente comprometida com a consciência afro-brasileira.

Entre as organizações negras da Bahia estão o Grupo dos Malês e o Grupo Teatral e Cultural Palmares; e no Rio Grande do Sul há também um Grupo Palmares, que, sob a direção de Daisy Barcellos, edita a excelente revista *Tiçã*. Em São Paulo, além das entidades já mencionadas como promotores do ato público fundador do MNU, existe o *Jornegro*, órgão da Federação de Entidades Afro-Brasileiras de São Paulo, uma destacada iniciativa na continuação do legado histórico tão amplo da imprensa negra paulista. O grupo teatral Arte-Cultura Negra, dirigido por Tereza Santos, também atua em São Paulo. Um grupo muito ativo de poetas negros, entre eles Eduardo de Oliveira, Cuti, Oswaldo Camargo, Jamu Minka, Ângela Lopes Galvão, Célia Aparecida Pereira, Abelardo Rodrigues e outros, publicam independentemente seus belos poemas da consciência negra.⁹⁴

93. Candeia, *90 Anos de Abolição* (Rio: GRAN Escola de Samba Quilombo, 1978), 13. Agradeço a Lélia González pelo fornecimento dessa publicação.

94. *Cadernos Negros*, I (São Paulo, 1978) e Cuti, *Poemas da Carapinha* (São Paulo, 1978).

Organização importante é a Experiência Comunitária (ECO), um grupo que trabalha junto com a comunidade de Cafundó no Estado de São Paulo. Esse quilombo de hoje, ocupando a terra que lhe é própria desde a época escravista, continua vivendo sua vida comunitária, falando sua língua africana. Vive, no entanto, constantemente ameaçado pelos latifundiários brancos da região, que invadem e tomam suas terras, violando a tranquilidade da comunidade de Cafundó. Sob a inteligente direção de Hugo Ferreira da Silva, a ECO leva à frente a luta jurídica do Cafundó contra essas intrusões, e também no sentido da sobrevivência material e cultural daqueles descendentes de africanos escravizados. A ECO é uma amostra do fenômeno da incorporação de organizações negras no amplo âmbito do quilombismo, orientação-movimento político, autóctone e legítimo, do povo afro-brasileiro.

Capítulo 6

EVENTOS PAN-AFRICANOS CONTEMPORÂNEOS

O mundo mudou muito entre 1945 e 1974, quando teve lugar o 6.º Congresso Pan-Africano; este se inseriu num contexto inteiramente diferente daquele dos anteriores Congressos, organizados por Du Bois, James e Padmore. Kwame Nkrumah havia desencadeado o processo da independência política da África, modificando o equilíbrio das forças políticas mundiais. No Quênia, o movimento Mau-Mau havia derrotado o colonialismo; as lutas de libertação na África austral se alastravam, continuando o mesmo legado de resistência africana. Angola, Moçambique e Guiné-Bissau estavam engajadas na guerra, vencendo as suas lutas populares de libertação. Grandes líderes africanos haviam emergido, a exemplo de Patrice Lumumba, Ahmed Sekou Touré, Mwalimu Julius Nyerere, Amílcar Cabral, Samora Machel, Eduardo Mondlane, e muitos outros.

Nos Estados Unidos, já quase derrotados no Vietnã, o mito da democracia liberal estava sendo progressivamente exposto pelo movimento dos direitos civis liderado por Martin Luther King, pelo nacionalismo negro representado no movimento do Black Power e na pessoa de Malcolm X; pela chamada Nova Esquerda e a luta ampla contra a guerra, pela exposição das atrocidades da CIA, e por Watergate. Com a crise petrolífera e a formação da OPEP, tornava-se cada vez mais evidente que a posição de comando do Ocidente não era ilimitada. O crescimento do movimento não-alinhado e a formação da "Nova Ordem Econômica Internacional" assinalavam uma nova era de relações internacionais. Numa palavra, a "Civilização Ocidental" estava declinando. O sol, por fim, se punha no Império.

Nesse contexto, as forças mundiais do povo negro se reorganizavam com outro ímpeto. Conforme observa Mzee C. L. R. James, o veterano pan-africanista ativo desde a década dos anos 1940:

Esta é a diferença entre o Quinto e o Sexto Congressos. No 5.º nós éramos uma vanguarda, nós éramos um grupo de gente que tinha umas idéias avançadas; e idéias avançadas elas eram. Entretanto, uma grande massa da população para seguir-nos, isto não tínhamos. Hoje, não só o Sexto Congresso Pan-Africano, mas toda sorte de grupos em todos cantos do mundo: em muitas partes da África, nos Estados Unidos, através de todo o Caribe, estão levando muito a sério o caminho que estamos seguindo e a nossa ação.¹

A independência política dos Estados africanos e caribenhos havia trazido à cena outra etapa da luta pan-africana. O neocolonialismo se impunha como o problema moderno da soberania africana; as elites governantes, agentes do imperialismo ocidental, exploravam seus países em benefício próprio e do capital monopolista internacional, em troca do empobrecimento e da miséria dos povos africanos.

Sintoma dessas mudanças de tempo era o destino da negritude. Depois da independência, os apelos oficiais senegaleses aos "valores africanos" tornavam-se slogans vazios e reacionários no contexto da ausência de uma melhoria na qualidade de vida do povo senegalês e da continuação das estruturas básicas, ainda que metamorfoseadas, do colonialismo. Do outro lado, a Guiné-Conakry, liderada por Ahmed Sekou Touré, construía um estado socialista de acordo com o clássico modelo marxista-leninista. Sekou Touré viu como tarefa principal sua no plano internacional o descrédito público da negritude e a condenação de Senghor. A batalha entre Sekou Touré e Senghor dominava muitos debates políticos no continente.

Enquanto progredia essa miniguerra, uma terceira experiência se realizava na Tanzânia: a de construir um socialismo baseado na Ujamaa, a tradição africana do cooperativismo econômico autóctone e vivia entre camponeses, nômades e operários africanos. Essa estruturação orgânica sócio-econômica se modernizava para adaptar-se às necessidades contemporâneas de uma nação africana.²

Na Guiné Bissau, Amílcar Cabral, fundador e líder do Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC), cunhou o conceito do "retorno às fontes", como resultado de uma

1. C. L. R. James, "Towards the Seventh: the Pan-African Congress Past, Present and Future", *Ch'Indaba* I, n.º 2 (Acra, julho-dezembro de 1976), 13.

2. Julius K. Nyerere, *Ujamaa: Essays on Socialism* (Londres: Oxford U. Press, 1968).

viva prática de luta, e como parte integral de uma lúcida análise da opressão colonial e neocolonial. Esse conceito assinalava o papel da dinâmica recuperação das formas progressistas da cultura africana, como elemento orgânico da luta armada antiimperialista.³

Nas comunidades negras dentro de Estados industriais não-homogênicos da Diáspora, o povo negro continuava dominado diretamente pela hegemonia ariano-ocidental, política, econômica e culturalmente. Sua situação se caracterizava como uma espécie de colonialismo interno,⁴ diferente da situação global de classes, desde que era determinado pela principal contradição social do racismo. A situação econômico-classista se confundia com esse quadro de colonialismo interno; contudo, a contradição mais imediata e palpável para o povo negro, determinadora de uma posição de classe relativamente imóvel, no sentido coletivo, era e é o racismo.⁵ Como resposta a esse quadro situacional desenvolvia-se o pensamento e a ação do nacionalismo negro progressista, concorrendo com ideologias da esquerda e da direita integracionistas.⁶

O 6.º Congresso Pan-Africano

Os organizadores do 6.º Congresso Pan-Africano estavam plenamente conscientes dessas transformações fundamentais na política econômica do mundo africano desde 1945, sobretudo em relação ao neocolonialismo:

3. Amílcar Cabral, *Return to the Source*, org. pelo African Information Service (Nova York: Monthly Review Press, PAIGC, e AIS, 1973) e *Revolution in Guinea*, traduzido e org. por Richard Handyside (Nova York: Monthly Review Press, 1969). Ver infra, capítulo 1, n. 46 e texto que o segue.

4. Robert Blauner, *Racial Oppression in America* (Nova York: Harper and Row, 1972).

5. Molefi K. Asante, "Systematic Nationalism: Legitimate Strategy for National Selfhood", *Journal of Black Studies* 9, n.º 1 (Los Angeles, setembro de 1979). Carlos Hasenbalg, *Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil* (Rio: Graal, 1979).

6. Kariamu Welsh e Molefi K. Asante, *Afrocentricity* (Washington: Amulefi, 1980) e Abdias do Nascimento, *O Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista* (Petrópolis: Vozes, 1980).

Hoje os africanos não estão procurando a mera independência política. Aqueles que lutam hoje não fazem distinção entre a independência política e o controle econômico completo. Segundo essa política, que os africanos estão colocando em prática com armas na mão, o 6.º Congresso Pan-Africano deve traçar uma linha de ação entre aqueles, inclusive africanos, que se escondem atrás dos slogans e da parafernália da independência nacional enquanto permitem ao capital financeiro dominar e dirigir sua vida econômica e social.⁷

A figura central do comitê de organização, Mzee C. L. R. James, enfatizou três elementos do pensamento pan-africano exposto na *Convocação* oficial. Primeiro, "Estamos com aqueles que são inimigos declarados da elite africana que quer viver uma vida de privilégio entre nosso povo." Segundo, James endossou o caminho do socialismo como solução econômica. Terceiro, ressaltou a importância da solidariedade com as lutas do resto do chamado Terceiro Mundo.⁸

O problema mais difícil enfrentado pelo Comitê de organização foi a definição da relação que o Congresso deveria manter com os governos das nações africanas e caribenhas. A natureza neocolonialista da maioria desses governos era bem conhecida dos organizadores, o que demandava um esforço explícito para preservar o Congresso como evento não-governamental e de participação popular. O *Briefing Paper* oficial, do comitê preparatório, publicado em março de 1974, começava afirmando que "a focalização e a natureza do 6.º Congresso Pan-Africano serão *não-governamentais*", definindo a seguir os objetivos do evento:

1. Ampliar a unidade entre os povos africanos no Ocidente e os povos africanos no continente.
2. Desenvolver a capacidade, dentro da comunidade africana mundial, para preencher nossas próprias necessidades básicas e para pôr fim à nossa exploração pelos outros e à nossa dependência aos mesmos.
3. Fortalecer o apoio efetivo para a libertação da África austral e da Guiné-Bissau.

7. C. L. R. James, entrevista com *Black World* XXIII, n.º 5 (Chicago, março de 1974), 5-10. Contém o documento de convocação do Congresso.

8. Id.

4. Estabelecer mecanismos independentes para a intercomunicação e troca de informações entre os povos africanos.

5. Estabelecer um Secretariado permanente do 6.º Congresso Pan-Africano, para efetivar e administrar os programas que o Congresso designar.⁹

Talvez o objetivo mais central fosse a construção de instituições independentes do mundo negro, implementando programas concretos que tratassem das necessidades do povo africano. Outra vez, insistia o documento: "existem programas e instituições que são de vital importância mas que *não podem ser melhor implementados por governos*" (ênfase no original). O esqueleto do programa projetado incluía, por exemplo, o estabelecimento de um Centro de Ciência e Tecnologia Africanas, e uma Associação Pan-Africana de Cientistas e Técnicos, apoiados numa universidade africana e com sucursais em todo o mundo. Essas organizações se engajariam em pesquisas e análises, visando criar as técnicas, as teorias e os sistemas para efetivar uma verdadeira melhoria mundial na qualidade de vida do povo africano. Um Centro Pan-Africano de Serviços de Saúde e de Alimentação foi sugerido, como também um Centro Africano Mundial de Informações, que arquivaria e disseminaria informações para servir aos povos negros. Essas instituições seriam estabelecidas com o objetivo de trabalhar em seis campos, designados como áreas prioritárias dos procedimentos do Congresso: apoio aos movimentos de libertação; agricultura; ciência e pesquisa tecnológica; saúde e alimentação; comunicações; compreensão e cooperação mútua no campo político.¹⁰

As delegações para o Congresso seriam levantadas regionalmente, e não na base de países, conforme a orientação não-governamental da organização. Cinco regiões foram criadas: a África continental, o Caribe e a América do Sul, América do Norte, Europa, e o Pacífico (Austrália, Papua, Nova Guiné e as ilhas do Pacífico).

As organizações representadas na Conferência Preparatória realizada na Jamaica, 1973, exemplificaram o caráter independente do Congresso: uma Coalizão de Organizações Populares de Auto-Assistência Afro-Caribenhas, o Partido de Unidade e Liberdade Negra (Londres), o Movimento dos Povos Negros (Bristol), e uma série de cooperativas caribenhas e africanas. Abdias do Nascimento, auto-exi-

9. Id., 7-9.

10. Id.

lado por motivo da repressão ditatorial no Brasil, foi o delegado da região sul-americana, representando um enfoque profundamente anti-governamental.

Não obstante essa natureza não-governamental, decidiu-se, “*além disso*” (ênfase no original), a convidar como observadores os representantes dos governos, e, como patronos simbólicos, os chefes de Estado africanos e caribenhos.¹¹

A Tanzânia, através de seu partido no governo, e a União Nacional Africana de Tanganica (TANU) aceitaram patrocinar e ser o local do Congresso, um gesto corajoso, porque as políticas de estado aconselhavam não correr tal risco. Os Estados africanos aliados ao Ocidente temiam que o Congresso se tornasse um foro monopolizado pela esquerda, ofendendo os patronos do capital internacional. Os Estados alinhados com o bloco soviético, por outro lado, temiam que fosse o Congresso uma plataforma a serviço da retórica reacionária do neocolonialismo.

Entretanto, essas considerações foram superadas por outra preocupação, compartilhada pelos Estados dos dois lados do espectro político: o medo de que o Congresso tomasse posição de crítica a qualquer governo, ou à fragmentação do mundo africano que constitui a base do seu domínio. Nenhum governo, por mais “progressista” que fosse, estava disposto a desafiar essa fonte da espoliação imperialista: a divisão do continente nas pequenas nações dependentes que eles governavam. Somente a Tanzânia, através do Presidente Mwalimu Julius Nyerere, teve a coragem de enfrentar publicamente esse assunto.¹²

Sob tal clima, os problemas começaram cedo para a Tanzânia. No começo de 1974, países caribenhos, que haviam fornecido espaço e financiamento para Conferência preparatória, reclamaram à TANU que os líderes do Congresso queriam utilizá-lo para lançar ataques contra figuras políticas dos governos envolvidos, e apelaram para a exclusão desses elementos. Pessoas independentes, no entanto, recorriam à Tanzânia encarecendo a necessidade de não deixar que o evento fosse manipulado por governos reacionários, que

11. Id.

12. Julius Nyerere, “Speech to the Congress”, *The Black Scholar* 5, n.º 10 (Sausalito, julho-agosto de 1974), 16-22. Este discurso será citado daqui por diante como Nyerere. Este número da revista, um número especial sobre o Congresso, será citado como *Black Scholar*.

usariam sua relação com o 6.º Congresso Pan-Africano como sinal de atitude progressista quando, na realidade, eles seguem políticas domésticas e estrangeiras que mantêm o status quo [reacionário-colonial] dentro dos seus países.¹³

A verdadeira razão das objeções dos países envolvidos foi a contundente análise feita pela delegação caribenha no comitê preparatório das estruturas preservadoras do colonialismo de fato na área; nenhum ataque sobre pessoas específicas havia nos documentos da liderança.

Aos que exprimiram essas preocupações, a TANU assegurou-lhes que o convite aos chefes de Estado não significava o endosso de suas políticas, e que “Nenhum delegado, do Caribe ou de qualquer outro lugar, será impedido de participar no Congresso por causa de falta de fundos”.¹⁴ Entretanto, devido às políticas de Estado e às exigências do mundo diplomático, os governos caribenhos tiveram suas preocupações consideradas de modo satisfatório. Em maio de 1974, o Comitê Dirigente do Caribe, que havia sido a mais importante e ativa força na concepção e organização do Congresso, encontrava-se excluído do mesmo. O evento se transformara num encontro oficial. C. L. R. James e Eusi Kwayana, ambos figuras decisivas no trabalho preparatório, boicotaram o evento, protestando contra a política de exclusão: “Não podíamos aceitar o status de uma região sul-americana e caribenha inferior.”¹⁵ O Comitê excluído articulou sua posição em documento distribuído não-oficialmente durante o Congresso:

1) Vemos [o Congresso] não como uma reunião dos povos africanos e seus aliados, mas como uma reunião dominada por governos, o que não é a reunião concebida por nenhum dos Patrocinadores.

2) Exigimos que aos Movimentos de Libertação (...) se dê toda a liberdade de exprimir o que desejam apresentar. Exigimos que, à pequena delegação popular brasileira, liderada por Abdias do Nascimento, conceda-se plena oficialização.

13. Em Walter Rodney, “Towards the Sixth Pan-African Congress”, em Horace Campbell, org., *Pan-Africanism: the Struggle against Imperialism and Neo-Colonialism* (Toronto: CNTU, 1975), 32.

14. Em id.

15. “Communiqué from the Caribbean Steering Committee that has been Excluded from this Congress”, em Campbell, *supra* n. 13, 152-153.

3) Condenamos a alta traição daqueles negros que votaram para excluir [o Comitê], uma seção da revolução negra, que previamente havia concordado em convidar os Governos.

4) Condenamos a exclusão dos representantes dos povos negros da América Latina, de Caiena, Porto Rico, Guadalupe, Martinica. (...)

5) Desejamos, porém, que os elementos positivos e genuínos presentes na reunião de Dar-es-Salaam impeçam que os elementos negativos a dominem, e que a reunião "recrie, na África, um clima hostil ao Imperialismo".¹⁶

Na sessão de abertura, no Congresso em Dar, a TANU tentou justificar a política de exclusão, invocando a famosa cláusula da não-intervenção da Organização de Unidade Africana,¹⁷ pretexto gratuito, já que os governos envolvidos não eram membros da OUA. Entretanto, a invocação da cláusula inescapavelmente endossava um princípio antipan-africanista, que o próprio governo da Tanzânia condenaria em 1975, quando o mesmo foi invocado para legitimizar a convocação da conferência de chefes de Estado na Uganda de Idi Amin.¹⁸

A política de exclusão refletia a atitude oficialista que foi instalada desde a sessão de abertura do Congresso, através de uma resolução que limitava o direito de falar somente aos "delegados oficiais".¹⁹ Isto se revela como um gesto paradoxal, até absurdo, quando se considera que a delegação da comunidade negra norte-americana, a maior delegação "oficial", não poderia nunca ser representativa do governo de Richard Nixon; sua oficialização se baseava precisamente no seu caráter oposicionista. A mesma condição se aplicava ao representante brasileiro, Abdias do Nascimento, um exilado cujo passaporte seria cassado logo após o Congresso, e cuja posição ostensiva contra a ditadura militar permeava sua atuação como delegado oficialmente convidado pelo comitê organizador do Congresso.

16. Id.

17. Declarações da TANU, em Bai Kisogie, "Report from Dar: State Exhibitionists and Ideological Glamour", *Transition* IX, n.º 16 (Acra, outubro-dezembro de 1974), 7. Este artigo será citado daqui por diante como Kisogie.

18. *Infra*, capítulo 2, n. 6 e texto acompanhante.

19. Kisogie, 6.

Contudo, nem a delegação afro-norte-americana e nem o delegado afro-brasileiro, na verdade, constituíam exceção à regra oficialista. Todos os que não representavam governos encontraram dificuldades para poder fazer uso da palavra. Esse direito era concedido sob o critério arbitrário da presidência. Alguns elementos afro-norte-americanos exógenos à delegação receberam credenciais, e se utilizaram da tribuna, antes mesmo dos delegados realmente oficiais, isto é, os escolhidos pelo Comitê de Organização não governamental, constituído pela comunidade negra dos Estados Unidos. O chefe da delegação "oficial" afro-norte-americana teve que lutar, insistir e impor-se muito para conseguir falar no último dia.²⁰ Essa situação não se devia a uma suposta característica ideológica da delegação, já que os delegados representativos de governos exerceram plenamente os direitos parlamentares, não importando a fisionomia ideológica do governo em questão.

A orientação oficialista do congresso e a política de exclusão não eram os produtos de uma repressão exercida por governos reacionários, alinhados com o Ocidente capitalista. Ao contrário, foram ativamente instituídas e apoiadas pelos governos africanos marxistas, fato que complica ainda mais uma situação já paradoxal, quando se considera que os elementos caribenhos foram excluídos devido exatamente às suas posições socialistas e antiimperialistas. No caso do Congresso, os governos caribenhos direitistas e neocolonialistas se alinharam perfeitamente com os governos de Guiné-Conakry, Cuba, Argélia, Líbia, Somália, Congo-Brazzaville e Tanzânia, os quais exerciam o poder parlamentar e determinaram a linha ideológica dominante no Congresso: a do "socialismo científico".²¹ A resolução oficializante foi introduzida pela Argélia, na sessão inaugural, antes que a maioria dos delegados tivesse chegado. Seguiu-a outra resolução, considerando como "documentos básicos de trabalho" os discursos inaugurais de Ahmed Sekou Touré e de Julius Nyerere.²² Esses dois discursos, acrescidos da contribuição escrita da delegação cubana,

20. Earl Ofari, "A Critical Review of the Sixth Pan-African Congress", *Black Scholar*, 14.

21. Kisogie, 11. Ofari, id., e Campbell, *supra* n. 13. Ver também David Lawrence Horne, "The Pan-African Congress: a Positive Assessment", *Black Scholar*, 2-11.

22. Id., todas as obras citadas; Nyerere. Ahmed Seku Touré, "Speech to the Congress", *Black Scholar*, 23-29. Este discurso será citado daqui por diante como Touré.

forneem, textualmente, a quase-totalidade da linguagem das resoluções e relatórios aprovados pelo Congresso.²³

A orientação oficialista do Congresso resultou, nesse contexto, em certos paradoxos políticos contundentes. Durante os procedimentos, a maioria do tempo foi dedicada ao auto-elogio dos porta-vozes oficiais de governos das mais variadas inclinações ideológicas, desde os regimes reacionários de um Mobutu ou um Banda, até aos governos marxista-leninistas de Argélia ou de Cuba: “Meu governo deseja comunicar o seguinte...” “A posição do meu governo sobre esse assunto...” “E agora, sem a intenção de enumerar as realizações do meu governo nesse sentido...”²⁴

Mwalimu Julius Nyerere, na sua fala ao Congresso, fez uma declaração única e independente, contrariando as implicações da postura oficialista compartilhada por governos de esquerda e de direita:

Quero, nesse momento, deixar claro que eu acredito que a participação no Congresso Pan-Africano de indivíduos e grupos interessados é tão importante hoje quanto no passado. Porque já está demasiadamente claro que os governos da África e do Caribe não são, de nenhuma forma, mais do que qualquer outro governo compostos de anjos. (...) Todos os nossos governos, e todo o nosso povo, poderia beneficiar-se ouvindo os comentários de indivíduos e grupos responsáveis.²⁵

Todavia, o problema mais sério levantado pelas políticas de exclusão e de oficialização que caracterizaram o Congresso se encontra no dilema da posição e do papel, dentro do esquema pan-africanista, das comunidades negras oprimidas da diáspora, maiorias ou minorias dominadas por elites branco-européias. Se a orientação do pan-africanismo havia de ser governamental, a decorrência lógica seria a de que esses contingentes do povo africano estavam, *ipso facto*, excluídos. E a experiência da delegação da comunidade afro-americana dos Es-

23. Touré; Nyerere; “Documento de la Delegación Cubana”, mimeo (Dar-es-Salaam, distribuído oficialmente no 6.º Congresso Pan-Africano. “General Declaration of the Sixth Pan-African Congress”, em Campbell, supra n. 13, 130-138. “Resolutions of the Political Committee”, “Resolutions of the Economic Committee”, “Resolutions of the Science and Technology, Culture and Educational Committee”, em Horne, supra n. 21, 6-10.

24. Kisogile, 7.

25. Nyerere, 18.

tados Unidos, segundo as palavras do Dr. Fletcher Robinson, um dos organizadores do Comitê sobre a Ciência e Tecnologia, confirmou tal situação de anti-solidariedade:

Nossa recepção no nível formal foi uma tremenda decepção para todos nós. Não fomos aceitos na família do pan-africanismo. (...) Certas pessoas diziam que não poderia haver uma conversa séria com gente que não representava um país, que só representava a si mesmo.²⁶

O caso do Brasil foi o exemplo mais dramático. Mzee C. L. R. James e Roosevelt Brown, outro organizador ativo nas etapas preparatórias, haviam insistido desde o começo que se devia dedicar um dia inteiro do Congresso para tratar da situação do negro no Brasil, por causa da importância desse país, e do povo negro oprimido dentro dele, nos assuntos mundiais africanos. Esses organizadores, e Eusi Kwayana, do Comitê redator do documento citado anteriormente,²⁷ reconheciam o fundamental significado histórico no fato desse evento ser o primeiro congresso pan-africano a contar com a participação de um delegado afro-brasileiro. Entretanto, Abdias do Nascimento, embora delegado “oficial”, teve muita dificuldade em falar.²⁸ Além das manipulações parlamentares, havia a barreira da língua. Os idiomas oficiais do Congresso eram o francês, o inglês e o árabe; não havia infra-estrutura para traduzir nenhuma língua africana. Tampouco se traduzia o português, língua colonial não só do Brasil mas também de Moçambique, Angola e Guiné-Bissau. As autoridades haviam se comprometido, então, a distribuir a forma escrita da tradução oral improvisada do discurso de Nascimento ao francês; mas essa iniciativa não foi posta em prática. A suposição de que o discurso fosse suprimido por razões ideológicas não parece explicar essa situação: embora abordasse, em parte, o assunto proibido pela corrente marxista, isto é, a cultura africana, o discurso fazia muito mais que isso: dava uma visão histórica e contemporânea da opressão racista do povo negro dentro do Brasil, e das lutas desse povo contra tal exploração, assuntos que o mundo africano não conhecia no nível internacional,

26. Fletcher Robinson, entrevista *Black Books Bulletin* V, n.º 3 (Chicago, outono de 1977), 26-27.

27. Supra n. 16 e texto acompanhante.

28. Abdias do Nascimento, *Mixture or Massacre*, traduzido por Elisa Larkin Nascimento (Buffalo: Afrodiaspora, 1979), 11-12.

e que a grande maioria dos delegados manifestaram profundo interesse em saber.²⁹ O conteúdo de informações históricas que o discurso oferecia à assembléia transcendia de longe as considerações de ideologia ou dogmatismo.³⁰ Na verdade, a supressão do discurso foi mais uma forma de minimizar a atenção que se deve às situações dos povos diásporanos.

Com efeito, o episódio da indiferença aos problemas das comunidades negras oprimidas da diáspora representa só um elemento dentro da linha política esquerdista imposta ao Congresso pela liderança oficial. Essa linha impediu que se efetivassem os objetivos articulados pelo Comitê Preparatório, no sentido de infra-estrutura e instituições pan-africanas. Por exemplo, a proposta de um Instituto Pan-Africano de Ciência e Tecnologia foi rejeitada porque

os que apresentaram esta proposta não falavam de um contexto de compromisso político, mas tentaram falar em termos de pura ciência e tecnologia.³¹

A leitura dos documentos anteriores ao Congresso, e das justificativas oferecidas no plenário, provam exatamente o contrário: um compromisso político explicitamente antiimperialista, antielitista e progressista, que definia a ciência e a tecnologia como instrumento de penetração neocolonial do capital monopolista internacional.³² O problema dessas propostas não era falta de visão ou de compromisso político: era apenas uma falta de uso dos *slogans* marxista-leninistas agradáveis à corrente esquerdista predominante.

Três meses antes do Congresso, a União Soviética havia esboçado os três elementos dessa linha ideológica que haveria de dominar o conclave, proclamada pelos governos marxistas africanos e imposta através da manipulação parlamentar. Numa entrevista em março de

29. Campbell, supra n. 13, 6.

30. Abdias do Nascimento, "Cultural Revolution and the Future of Pan-Africanism", em supra n. 27, 23-56. Versão em português, em *O Quilombismo*, supra n. 6.

31. Horne, supra n. 21, 9.

32. Supra n. 7-9, e texto que o segue. "La urgencia de acentuar en aumento la ciencia e la tecnología en el mundo pan-africano", documento preparado pelo Comitê da Ciência e Tecnologia, apresentado ao plenário por Neville A. Parker.

1974, Geri Stark, Oficial de Informações do Secretariado do Congresso, afirmou:

Vários governos, Estados africanos, organizações e indivíduos nos deram a entender que a União Soviética está preocupada sobre se o Congresso não será "racista". Nos informaram que ela está inquieta ainda sobre se o Congresso será ou não uma extensão dos interesses dos africanos nos Estados Unidos; sobre a participação dos Estados do Norte da África; e sobre a participação de conhecidos membros negros do Partido Comunista EUA, entre outras coisas.³³

Vale comentar que a segunda preocupação refletia uma superficial, simplista e errônea identificação dos interesses da comunidade negra, espoliada e oprimida dentro dos Estados Unidos, com os interesses das camadas dominantes do país. Tal dogmatismo foi um fator responsável pela marginalização dos contingentes diásporanos provenientes de Estados industriais não-homogêneos, dentro do esquema oficialista do Congresso.

O elemento primeiro e central nessa linha ideológica, como vemos na lista de "preocupações" da União Soviética, é o rótulo da unidade política pan-africana como uma forma de "racismo às avessas", acusação baseada na superficial e errônea hipótese de que o pan-africanismo se fundamenta em critérios de cor. O discurso de Sekou Touré adverte, nesse sentido, que o pan-africanismo não pode ser visto como "um pan-negrismo multicontinental, aludindo a um ancestral totêmico, uma forma de racismo baseado numa única NAÇÃO NEGRA"³⁴ (maiúsculas no original). O dueto se compunha com as declarações oficiais cubanas, afirmando que os descendentes de africanos em Cuba "não precisavam procurar sua identidade como negros, que é somente o lado epidérmico do problema".³⁵

Tais declarações visam colocar em posição as bonecas conceituais para serem depois destruídas, num exercício ideológico de tiro

33. Malik Chaka, "An Interview with Geri Stark", em Campbell, supra n. 13, 16-17.

34. Touré, 27. Traduzido do documento original, em francês, distribuído no Congresso.

35. Manuel Moreno Fraginals, "Africa in Cuba", contribuição oficial da delegação cubana ao Simpósio, Festac '77 (Lagos, janeiro de 1977), 4 (conclusões).

ao alvo. Ninguém havia sugerido a unidade africana na base de critérios de cor. A unidade se baseia sobre as realidades históricas, culturais e sócio-econômicas. O próprio Sekou Touré desenvolveu belamente esse conceito:

Há uma identidade de destino em todas as comunidades pertencentes ao continente africano, onde quer que seja, porque foi a dominação colonial imposta sobre o nosso continente que deu luz aos comportamentos e às afirmações mais aviltantes sobre nós, a saber: povo incapaz, povo sem cultura, povo sem civilização, etc. (...) a unidade do mundo africano tem sido construída sobre os fundamentos das realidades históricas, da herança cultural e da identidade de destino vis-à-vis ao capitalismo internacional.³⁶

Mwalimu Julius Nyerere também examinou a base histórica dessa unidade pan-africana:

Desde o começo desse movimento, até hoje, os homens e mulheres da África, e de descendência africana, têm tido uma coisa em comum — a experiência da discriminação e da humilhação impostas sobre eles por causa das suas origens africanas. Sua cor foi transformada num distintivo, *e igualmente numa causa da sua pobreza, sua humilhação, e sua opressão*. Os Congressos Pan-Africanos foram, então, um reconhecimento, por parte dos povos de descendência africana, e dos africanos, de que só proclamando os direitos humanos e a dignidade de todos os negros poderia qualquer um deles defender sua humanidade³⁷ (grifo meu).

Ambos procederam, no entanto, ao esvaziamento, nessas afirmações, de qualquer validade contemporânea, endossando o espectro do “racismo às avessas”, e pretendendo exorcizar invisíveis fantasmas de critérios epidérmicos: “desde o começo”, afirma Sekou Touré, “o pan-africanismo”

correu o risco de engolfar-se no racismo enquanto professa ser anti-racista. Agora, (...) a natureza universal do imperialismo

36. Touré, 26.

37. Nyerere, 18-19.

ditado que a luta contra o imperialismo deva ser de natureza universal.³⁸

O conceito do “universal” no contexto dessa linha ideológica ficou claro na rejeição do estabelecimento de qualquer instituição ou infraestrutura pan-africana, conforme ficou anteriormente assinalado. O “universalismo” significa que

não temos nem necessidade, e nem tempo a desperdiçar, defendendo o fato dos nossos direitos como negros. (...) O 6.º Congresso Pan-Africano, então, tratará de assuntos relevantes à libertação da humanidade.³⁹

Nessa perspectiva, o desenvolvimento de instituições para servir às massas negras é reacionário, porque não pretende resolver os problemas da humanidade como um todo. Por isso mesmo, o Secretariado Permanente do Congresso não se estabeleceu. Um Centro Pan-Africano de Serviços de Saúde e de Alimentação, pelo visto, constituiria um desperdício de tempo, sendo preferível a contínua dependência às agências de assistência “universais” controladas pelo Ocidente.

Nyerere contraria as palavras proferidas anteriormente, e, para conformar-se à nova linha, mostra um dos fundamentos da posição “universalista”:

Economicamente, o dilema transcende o racismo. Nem somos pobres, e nem somos mantidos na pobreza, por causa de sermos negros.⁴⁰

Esse reducionismo econômico leva à conclusão de que todo trabalho em benefício das massas do povo africano, dentro do continente e fora dele, deve ser adiado até que ocorra a “revolução universal” do mundo inteiro. Como tal, ele ignora o supremacismo branco como sistema de dominação.

Segundo a orientação universalista do novo pan-africanismo definido por Sekou Touré e os esquerdistas dogmáticos dominadores do Congresso, a “primeira e mais importante” tarefa do pan-africa-

38. Touré, 27-29.

39. Horne, supra n. 21, 5.

40. Nyerere, 21. Comparar com supra, n. 37 e texto que o segue.

nismo (grifo meu) não é a de combater o supremacismo branco como sistema de dominação, mas a de combater a negritude e “colocar suas ramificações para queimar-se ao sol ardente da África”.⁴¹ Na lógica dessa direção, as energias do Congresso se dedicaram em grande parte à reanimação da já gasta e cansativa batalha entre Guiné e Senegal, exemplificada quando o Ministro da Cultura do Senegal, Alioune Sene, foi indicado como membro de uma Subcomissão do Comitê sobre Ciência e Tecnologia, Cultura e Educação. Os postos importantes já haviam sido preenchidos, e a colocação de Sene nessa posição, puramente simbólica, não criaria nenhum perigo às forças “progressistas”. Não obstante, antes de permitir que a indicação fosse votada, o delegado da Guiné, já eleito para um posto de hierarquia maior, protestou que a indicação constituía um insulto intolerável. Houve desacordo e se criou tal impasse que as deliberações do comitê paralisaram-se completamente, até que o Ministro das Relações Exteriores da Tanzânia, John Malecela, chegou ao recinto e conseguiu restabelecer os trabalhos. Um observador namibiano, Bai Kisogie, classificou o gesto da Guiné como “mais um pontapé sem sentido contra o cão adormecido, a negritude”.⁴²

O prolongamento da guerra contra a negritude é, na verdade, completamente desnecessário, porque ela há muito tempo perdeu a credibilidade entre nacionalistas sérios. O famoso comentário de Wole Soyinka já constitui um lugar-comum dessa realidade:

O tigre não proclama sua tigridade; você a vê quando ele ataca.
O antílope não proclama sua antilopitude; você o vê no seu elegante salto.⁴³

A negritude de Leopold Senghor está longe de ser seriamente considerada como alternativa ideológica para a África, mesmo por aqueles que admitem sua importância histórica para o desenvolvimento da luta independentista da África. Entretanto, como observa Bai Kisogie,

Fugindo dessa mitologia pastoral, parece que o “racismo anti-racista” da negritude é substituído por uma “injustiça antiinjus-

41. Touré, 27, 28.

42. Kisogie, 7-8.

43. Wole Soyinka, “The Scholar in African Society”, Conferência Pública n.º 5, Simpósio, Festac ’77 (Lagos, Secretariado Internacional do Festac, 1977), mimeo, 22.

tiça”. Os povos africanos são convidados a responder aos séculos de injustiças contra sua raça, cometendo contra eles mesmos a última injustiça de negar a existência de um mundo africano. Esta foi a realidade que os originais pan-africanistas visaram afirmar. Isto é que o 6.º Congresso Pan-Africano conseguiu negar.⁴⁴

Outro axioma da linha “internacionalista” é que a unidade africana mundial constitui uma forma de rejeição da solidariedade devida a outros povos oprimidos do mundo, e a recusa a participar numa unidade com as forças progressistas mundiais. Assim, Mwalimu Nyerere adverte:

A luta pela igualdade humana agora atinge proporções mundiais. (...) de nós, que aprendemos a opor-nos à opressão porque sofremos dela, se esperará — e com razão — que ofereçamos nosso pleno apoio aos outros que se juntam para lutar pelos seus direitos. (...) nós precisamos responder positivamente ao grito dos povos oprimidos em qualquer lugar do mundo.⁴⁵

Igualmente, Sekou Touré adverte que o pan-africanismo não deve

encapsular [os africanos] numa identidade particularista, identidade de jardim zoológico, com uma história encoberta e fechada... correndo o risco de se encerrar numa situação mortalmente trágica⁴⁶ (grifo no original).

Este é outro diversionismo. Não há nenhum obstáculo à solidariedade internacional inerente à unidade mundial africana. Pelo contrário, uma África forte, unida com sua diáspora, poderia muito melhor oferecer uma solidariedade efetiva às lutas de outros povos oprimidos. Declarações de solidariedade nos papéis de congressos e convênios valem muito menos que o apoio material efetivo, o qual a África só poderá dar quando tenha construído uma base firme de sobrevivência e vida produtiva. Importante observar, nesse sentido, que Mzee C. L. R. James, na sua explicação do documento do Comitê Preparatório, não encontrou nenhuma contradição entre a necessidade

44. Kisogie, 12.

45. Nyerere, 20.

46. Touré, 27-28.

da solidariedade africana com o Terceiro Mundo e a construção de instituições pan-africanas para atender às necessidades do povo negro. Tal contradição não existe, exceto nos esquemas rígidos do dogmatismo.

Devemos observar que somente a unidade histórico-cultural negra ou africana provoca essa preocupação sobre o isolacionismo. Em junho de 1974, a Somália, Estado socialista, declarou-se membro da Liga Árabe. Ninguém protestou, no 6.º Congresso Pan-Africano, que a unidade árabe, cultural, política ou econômica, constituísse uma manifestação racista ou reacionária, impedimento à solidariedade com os outros povos oprimidos do mundo. Ninguém acusou a Somália de “encapsular-se numa identidade particularista, identidade de jardim zoológico”.⁴⁷

Cabe observar igualmente que a preocupação da União Soviética sobre a participação dos países árabes do norte da África, no 6.º Congresso Pan-Africano,⁴⁸ não tem merecido uma vigilância paralela da participação negro-africana nas reuniões do mundo árabe. Tais reuniões árabes tratam de assuntos igualmente relevantes ao “continente africano”. A exclusão dos africanos negros não é questionada; porém, quando se sugere que a África negra se reúna com sua diáspora, a participação árabe é necessária para velar contra o “racismo negro”.

A subserviência ideológica dos africanos que advogam tais posições mereceu comentário nos seguintes termos, por parte do escritor namibiano Bai Kisogie:

Quando se elimina toda retórica, a pessoa se encontra, nas fileiras dos novos ativistas políticos, desejosa de ser respeitada. Onde antigamente o produto da má educação burguesa-colonial buscava a respeitabilidade da opinião internacional burguesa, o novo (sincero e dedicado) ser político negro também anela a respeitabilidade revolucionária, transformando-se num ideólogo despersonalizado de manufatura patenteada.⁴⁹

Contudo, essa corrente de dogmatismo não foi absolutamente uma força monolítica dentro do 6.º Congresso Pan-Africano. As vozes progressistas mais independentes se impuseram, não se deixando calar.

47. Wole Soyinka, “The African World in the Ethno-Cultural Debate”, contribuição apresentada ao Encontro: Alternativas Africanas (Dacar, 4-6 de fevereiro de 1976).

48. Supra n. 33 e texto que o segue.

49. Kisogie, 11-12.

Um exemplo destacado está na resolução n.º 6 do Comitê sobre Política, presidido pela Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) e por um delegado da Guiné-Conakry. A resolução definiu “a estratégia do Pan-Africanismo Revolucionário” como “antiimperialista, antineocolonialista e anticapitalista”, pontos pacíficos de acordo comum entre todas as tendências, nacionalistas e “internacionalistas”. A controvérsia se levantou na linguagem posterior, da mesma resolução, declarando que “essa luta precisa ser definida em termos da luta de classes, no nível nacional e internacional”. O texto da resolução, adotado pelo plenário, continua com o seguinte trecho:

Aqui houve uma discussão muito substancial, sobretudo na reunião plenária. O assunto foi a redução do racismo a uma mera forma da luta de classes, quando não tem sido provado, em caso algum, que a resolução das principais contradições de classe dentro de qualquer modelo, passado ou contemporâneo, tenha conduzido a uma resolução simultânea, ou mesmo subsequente, do racismo e suas manifestações. Concordou-se que o racismo não poderia ser analisado ou plenamente compreendido isoladamente da relatividade paramétrica da luta de classes; no entanto, as situações contemporâneas dos negros na Inglaterra e na América do Norte, dominados por maiorias brancas colonizadoras, e o fenômeno da África do Sul, Zimbábue e Brasil, havia elevado o reconhecimento do racismo, pelo menos nessas partes do mundo pan-africano, a um significado que transcende ao epíteto de uma simples marca da luta de classes. Pelo contrário, afirmou-se que teorias revolucionárias contendo simultânea ênfase na classe e na raça são imprescindíveis para a total libertação de todos os povos pan-africanos.⁵⁰

Encontro: Alternativas para o Mundo Africano

Um ano e meio depois do 6.º Congresso Pan-Africano, realizou-se em Dacar, em fevereiro de 1976, o Primeiro Congresso Integral da União de Escritores dos Povos Africanos, ampliado para incluir si-

50. “Resolutions of the Political Committee”, em Horne, supra n. 21, 6.

multaneamente uma reunião de pesquisadores e ativistas. Foi assim intitulado: "Encontro: Alternativas para o Mundo Africano".

O Encontro teve uma flexibilidade e produtividade que, após o impasse ideológico de Dar-es-Salaam, constituíam uma inspiração. Isso se devia, em grande parte, ao caráter não-governamental e independente do evento. O apoio financeiro proveniente do governo do Senegal de nenhuma forma subordinou as posições do plenário à política do Presidente Leopold Senghor. Wole Soyinka, a força inspiradora e organizadora do Encontro, comentou a esse respeito:

Fazia apenas duas semanas que a OUA havia tido sua reunião abortiva sobre o assunto de Angola. Senghor, lembremos, encabeçava a facção que apoiava a UNITA, Nigéria a outra. Quando nos reunimos para o Encontro em Dacar, no dia 4 de fevereiro, a OUA continuava igualmente dividida. Na sessão plenária conjunta, dos escritores e pesquisadores, a assembléia votou com uma sólida maioria dando seu apoio à luta do MPLA do Presidente Agostinho Neto. Agora, considerando o fato de que não só desfrutávamos da hospitalidade de Senghor, mas estávamos utilizando a Assembléia Nacional do seu governo, devo dizer que não foi um gesto muito diplomático da nossa parte. Eu tenho certeza que isso não foi agradável a Senghor como político. Mas — e é essa a verdadeira homenagem que lhe quero prestar — ele o tratou como *scholar*.⁵¹

O próprio Soyinka abriu seu discurso em Dacar dizendo: "Há muitas filosofias africanas antiquadas, e a negritude é, sem dúvida, uma delas".⁵² Ao contrário de Dar-es-Salaam, tal crítica à negritude não se caracterizava por um tom obstrucionista. Esse curto comentário bastou e o Encontro se dirigiu a considerações mais importantes.

A diáspora estava bem representada no Encontro, e teve uma plataforma livre, contrastando enormemente com a repressão seletiva do 6.º Congresso Pan-Africano. Haki Madhubuti, Carole Johnson e Harold Cruse estavam presentes como representantes da comunidade negra norte-americana. Shawna Maglangbayan Moore, afro-norte-americana já radicada no Senegal, e seu marido Carlos Moore, afro-cubano,

51. Soyinka, supra n. 43, 23.

52. Em Bahadur Tejani, "African World Alternatives: the First Full Congress of African Writers Union", *Ch'Indaba* I, n.º 2 (julho-dezembro de 1976), 36.

constituíam elementos dinamizadores do evento. Um delegado afro-venezolano, Joaquín Báez Díaz, ator e dramaturgo, representante de grupos de teatro negro em Caracas, apresentou a visão afro-sul-americana dos países de fala espanhola. Havia vários representantes do Caribe e da comunidade negra na Grã-Bretanha, bem como da região do Pacífico: Austrália, Papua-Nova Guiné e as ilhas. A patética situação de Papua-Nova Guiné foi um dos aspectos mais urgentes e comoventes que o Encontro focalizou.

Sobre a participação brasileira, Behadur Tejani observou que Abdias do Nascimento "trovejou como um vulcão explodindo, denunciando a hegemonia branca no Brasil".⁵³ Os procedimentos do Encontro dedicaram uma ênfase maior sobre o assunto da comunidade afro-brasileira, segundo a orientação assinalada por C. L. R. James, Roosevelt Brown e Eusi Kwayana, nos trabalhos preparatórios do 6.º Congresso Pan-Africano.

É significativo que Mzee C. L. R. James estivesse presente no Encontro, e seu discurso abordou a história, o presente e o futuro do movimento dos Congressos Pan-Africanos. James deixou clara, de novo, a orientação antiimperialista e antineocolonialista desse pan-africanismo, focalizando, entre outros aspectos,

uma elite africana em todo território africano que tem adotado as maneiras e as idéias da Civilização Ocidental, e está vivendo às custas do camponês africano. E nós, falando de um Sétimo Congresso Pan-Africano, devemos deixar claro que a elite africana é o que temos de enfrentar, e que o camponês africano tem que ser nossa principal preocupação.⁵⁴

Um tema principal, para James, foi o da iniciativa e energia suprimidas das massas trabalhadoras, camponesas e marginalizadas da África. É interessante considerar que James assinalou como exemplo o caso de Carolina Maria de Jesus, do Brasil:

Apesar de ela ter tido apenas dois anos de instrução, era escritora natural. E ela sentava toda noite e escrevia um diário sobre o tipo de vida que ela vivia no ghetto brasileiro. Chegando este às mãos de um repórter brasileiro, ele o publicou. Quando o

53. Id., 35. O discurso se encontra em Nascimento, supra n. 28, 57-93.

54. James, supra n. 1, 14.

livro apareceu nas bancas de São Paulo, vendeu em menos de seis meses 90.000 exemplares. Este livro tem vendido mais que qualquer outro livro desde o começo do Brasil séculos atrás. Repito. O livro que tem tido a maior circulação nessa enorme região, é o livro dessa mulher negra com dois anos de educação. Este é um exemplo do que a massa da população pode fazer quando tem a oportunidade de exprimir sua habilidade natural.

A esse exemplo se juntaram os exemplos de Guiné-Bissau, Angola e Moçambique, países libertados pela iniciativa militar das massas camponesas. James concluiu:

Não só temos que atacar a elite, queremos que os instruídos reconheçam a iniciativa suprimida do camponês africano. [Cuba e Vietnã] provaram que ele tem dentro de si a capacidade de conduzir seus países para a frente, se lhe dão a oportunidade. Um Sétimo Congresso Pan-Africano deve insistir que os instruídos não obstruam a sua oportunidade de exprimir os poderes que ele já mostrou.⁵⁵

A prioridade da mobilização da massa camponesa implicava não só discursos políticos, mas a criação de condições materiais para que essa massa pudesse tomar a iniciativa: condições de alimentação básica, de saúde e de educação. O desânimo imposto às populações africanas mundiais pela destituição e miséria constitui, de fato, fator central na sua manutenção como massas passivas. Nesse sentido, a construção das infra-estruturas africanas e das comunidades negras oprimidas da diáspora se impunha como prioridade. Como havia ficado claro no 6.º Congresso Pan-Africano, onde os interesses paroquiais ideológicos, patrocinados pelos governos, impediram qualquer resultado concreto, tal objetivo requeria que se transcendesse os Estados nacionais, herdados do colonialismo, como entidades políticas do mundo africano. O Sétimo Congresso Pan-Africano, dizia James, devia seguir para "a abolição do Estado nacional como entidade política":

A África Ocidental deve ser unida numa Federação da África Ocidental. A África Austral deve ser unida, especialmente agora, depois de Moçambique e Angola, numa organização da África

55. Id., 15.

Austral. Uganda, Quênia e Tanzânia devem constituir uma organização da África Oriental. E vamos mais adiante, para dizer que todos os estados ao norte da África: Marrocos, Tunísia, Argélia, Líbia e todos eles devem se constituir numa organização. (...) Estas unidades federadas podem integrar seu desenvolvimento econômico não impedidas por senhas econômicas velhas e gastas, como a da chamada livre empresa.⁵⁶

Outra senha velha e gasta, rejeitada pelo Encontro, foi a da "Civilização Ocidental". James e quase todos os outros oradores deram uma virada de 180 graus naquela posição do começo do século, quando DuBois e os outros reclamavam uma "África civilizada", reconhecendo os padrões ocidentais. James mostrou o declínio da Civilização Ocidental, que desde a Primeira Guerra Mundial descia ao barbarismo:

Eu fico perturbado quando falo com a gente negra e ela não parece entender que essa Civilização Ocidental que nos dominou por tanto tempo, por séculos inteiros está caindo, passo por passo, descendo para baixo, para baixo, para baixo.⁵⁷

As contribuições apresentadas à reunião examinaram um elenco amplo de tópicos, desde as artes e a religião africanas até o planejamento econômico e a medicina e alimentação.⁵⁸ A rejeição do eurocentrismo, e o reconhecimento do mesmo como sistema de dominação com efeitos concretos de exploração do povo negro implicava a construção de alternativas africanas, no sentido prático, para atender às suas necessidades. Um exemplo dessa orientação está nas sugestões levantadas sobre a medicina. Os sistemas de saúde ocidentais, importados com o colonialismo e neocolonialismo, exógenos à vida do camponês africano, não atingem à maioria do povo, e são altamente sus-

56. Id., 14.

57. Id., 12.

58. K. Chukwulozie Anyanwu, "The Studies of African Religions"; Onuma O. Oreh, "Bringing African Orientation to the African Cinema"; Haki Madhubuti, "The Socio-Politics of Black Exile"; Carole Y. Johnson, "Report of U.S. Delegate Attending the ITI-Third World Theatre Committee Conference (Shiraz, Iran, 1973)"; Bahadur Tejani, "The Importance of Other Worlds in African Liberation Movements"; Benedict Zwane, "Some Theoretical and Practical Problems of National Economic Planning in Developing Countries"; (autor desconhecido), "Institutional Obstacles to the Planning of a Socialist Economy: the Case of Tanzania".

peitos pelos atingidos. A medicina tradicional, por outro lado, tem uma base cientificamente válida, sobretudo no campo da farmacologia. Infundindo-lhe as técnicas modernas que lhe servissem no contexto africano, e mantendo sua base orgânica social e comunitária, essa medicina poderia fornecer à grande massa do povo uma rede de serviços que lhe seria proveitosa sem os impedimentos criados pela orientação européia das agências internacionais.⁵⁹

Outro aspecto importante desse tema está no âmbito da alimentação. A orientação eurocentrista dos sistemas de fornecimento de alimentos, instalados pelo colonialismo e o neocolonialismo, rejeita ou ignora uma grande parte da flora e fauna africanas, recursos férteis, abundantes e desperdiçados. Utilizando as bioestruturas autóctones, em vez de implantar os padrões europeus trazidos pelos programas de "assistência" ocidentais, poder-se-ia elevar enormemente o nível alimentício do povo africano. As economias dependentes da monocultura, orientadas à exportação, contribuem para a tendência de importar, ou de desenvolver domesticamente, alimentos facilmente aceitáveis pelos europeus. As comidas tradicionais africanas são mais ou menos repudiadas, e as imensas possibilidades de criar novas formas autóctones são ignoradas. Nas palavras de Edward S. Ayensu, eminente biólogo ganense,

não há desculpa para que a dieta do povo africano careça de proteínas, porque as folhas verdes comíveis, fonte principal das mesmas são abundantes no continente.⁶⁰

Estendendo essa análise a outros setores agropecuários e de pesca, e também examinando o potencial medicinal e industrial da flora do continente, Ayensu apresenta uma rica fonte de alternativas para o desenvolvimento autóctone da África.

As deliberações da União de Escritores dos Povos Africanos se dedicaram principalmente à formulação de uma constituição para a entidade, perseguindo os seguintes objetivos, interessantes desde o ponto de vista do nosso estudo:

59. Seth Kojo, "Art and Healing in Communal Stabilization", comunicação apresentada ao Encontro. Outras contribuições trataram desse tópico, as quais a autora infelizmente não pôde conseguir.

60. Edward S. Ayensu, "Alternatives for Biological Resources in Africa", contribuição apresentada ao Encontro.

Reunir os esforços profissionais para a realização das aspirações dos povos africanos em direção a uma sociedade justa, criativa e progressista.

Dar um estímulo especial à literatura da África em línguas indígenas e a um tempo promover a adoção de uma língua franca para o continente da África, como instrumento e símbolo da unidade dos povos africanos situados em todos os cantos do mundo. (Deve-se compreender que essa língua objetiva é um meio comum de expressão e comunicação acessível a todos, e não uma substituição das línguas existentes.)

Ajudar o crescimento de editoras africanas.

Colaborar ativamente com historiadores, etno-cientistas etc., para a plena recuperação do passado africano na procura de uma auto-apreensão contemporânea e desenho para o futuro.

Participar através do meio da nossa profissão na validação e adaptação dos princípios humanísticos e progressistas das estruturas sociais tradicionais africanas, afinadas com os princípios universais de sociedades livres, justas e igualitárias numa época tecnológica.

Aliar-nos com outras associações de idéias semelhantes de todas as partes do mundo africano para a criação de uma humanidade que não seja dividida pela classe ou pela cor.⁶¹

A reclamação de uma língua franca africana, assunto controverso entre aqueles que protegem ciumosamente a vigência de sua língua indígena, seria tema constante nos encontros africanos futuros. Não conseguindo um acordo sobre o Swahili para preencher essa função, devido a tais posições, o projeto, já aprovado e promovido por tantas organizações de ensino e de professores, encontra muitas dificuldades no sentido de sua concretização.

Os escritores também projetaram a criação de uma editora cooperativa africana, um código de direitos autorais e um centro de distribuição continentais. Visaram com essas medidas, em cooperação com o sistema educativo, começar a superar a manipulação européia do

61. Union of Writers of the African Peoples, Declaration of Accra, 1975, Codicil A, incorporada à Constituição da União (aprovada em Dacar, 1976), Cláusula 2. Agradeço a Wole Soyinka pelo fornecimento desse documento.

mercado de textos escolares e livros, que implica a continuação do legado branco-supremacista da literatura colonial.⁶²

A reunião simultânea dos pesquisadores e cientistas estabeleceu uma organização, chamada a Associação de Pesquisadores e Scholars do Mundo Negro, como centro de financiamento, recursos, canais de comunicação, projetos e arquivos e para promover a cooperação científica internacional entre africanos comprometidos com o destino histórico do seu povo. A Associação seria "independente vis-à-vis a qualquer e todos governos ou instituições existentes", e sua organização se baseava em cinco zonas administrativas (África, o Caribe, América do Norte, América Central e do Sul, Ásia, Indo-Melanésia e uma zona-sul na Europa). Uma delegação, com representantes de todas essas regiões, visitou o cientista e historiador Cheikh Anta Diop, sugerindo que presidisse a instituição, posição que ele aceitou. Esse grupo fundador da Associação se constituía de Edward Ayensu, Shawna Maglangbayan Moore, Abdias do Nascimento, Harold Cruse, Haki Madhubuti, Dembo Kanoute e Ayodeji Jeje.⁶³

Na sessão conjunta dos pesquisadores e escritores, as resoluções adotadas incluíram, como já vimos, uma declaração de apoio e solidariedade ao MPLA em Angola, bem como uma condenação à repressão ao povo de Timor Oriental e Papua Ocidental, Nova Guiné. Denunciou-se também a prisão arbitrária de Kofi Awoonor, eminente escritor ganense, e todas "as atrocidades perpetradas contra africanos na África por forças externas bem como pelas autoridades africanas".⁶⁴

O Encontro de forma alguma pretendeu ser um evento da escala política de um Congresso Pan-Africano, a ser comparado com o conclave de Dar-es-Salaam. Entretanto, essa relativamente modesta organização independente foi capaz de realizar em Dacar o que uma plena convocação dos poderes de estado não havia conseguido em Dar-es-Salaam: superar as mesquinhas políticas verbais e dar um primeiro passo no tratamento de problemas do mundo africano. Se as medidas instituídas no Encontro terão sucesso ou não, é outra pergunta: pergunta que não se pode fazer antes que se faça o esforço para estabelecer-las. Em essência, foi isto que o Encontro em Dacar alcançou.

62. Tejani, supra n. 52, 36.

63. "Press Release issued by Union of Writers of the African Peoples", Dacar, 7 de fevereiro de 1976. Agradeço a Wole Soyinka pelo fornecimento desse documento.

64. Tejani, supra n. 52, 36.

Questões etnoculturais e políticas

Enquanto se organizava o Encontro de Dacar, uma controvérsia surgiu durante o processo de organização do Segundo Festival Mundial das Artes e Culturas Negro-Africanas (Festac '77). O conflito girava em torno da participação árabe no Simpósio, foro acadêmico e político do festival. O Senegal, co-patrocinador com a Nigéria, era de opinião que o Simpósio deveria ser o único evento destinado especificamente a tratar da África negra e sua diáspora. As nações árabes, no entanto, deixaram bem clara a sua enfática oposição a qualquer reunião africana que envolvesse a África subsaariana ou negra sem a ativa participação árabe.

Devemos colocar a posição do Senegal na sua devida perspectiva. Não se tratava de uma posição baseada em critérios de cor; pelo contrário, um Simpósio sobre a Civilização Negra trataria da história e identidade de destino em comum compartilhadas por um grupo espalhado pelos vários cantos do mundo. Somente na concepção simplista seria "racista" a afirmação de que esse grupo tem uma história e uma identidade distintas daquelas definidas como árabes. Antes, é apenas um fato histórico.

Um dos fatos históricos que constitui essa identidade do grupo negro é a sua dominação por grupos colonialistas, como exemplificam os árabes antigos, que invadiram, pilharam e escravizaram a África negra na chamada Idade Média. Essa escravidão negra continuou, até tempos muito recentes, documentada inclusive pela ONU.⁶⁵ Dakkat al Abeed, o mercado de escravos em Meca, vende, principalmente, escravos negros provenientes da África ocidental, recrutados sob o pretexto de participação em peregrinação mística a Meca. A colonização árabe-muçulmana deixou seu legado de convertidos religiosos na África ocidental, e a ânsia de ver Meca é grande. Nesses casos, tal ânsia é alimentada com promessas de uma viagem segura de ida e volta.

65. Slavery-Report of the Special Rapporteur on Slavery appointed under Council Resolution 960 (XXXVI), n.º E/4056, 27 de maio de 1965, Conselho Econômico e Social das Nações Unidas (sessão XXXIX, item 29 da agenda provisional), "Esclaves et Négriers 1967", e "L'esclavage n'est pas mort", Lectures pour tous (Paris, julho de 1963 e setembro de 1971). Robin Maugham, *The Slaves of Timbuktu* (Nova York: Green, 1961). Fontes objetivas dentro da ONU confirmaram a contínua vigência dessa situação em entrevistas com a autora em 1978.

Chegando a Meca, os africanos são vendidos como escravos. Anualmente, entre 1958 e 1968, o número de peregrinos negros provenientes da África ocidental que entraram na Arábia Saudita excedeu, de 10.000 a 20.000, ao número de peregrinos que saíram. Em 1962, o próprio rei Faisal fez a estimativa de que havia 250.000 escravos somente no seu país; outros focos de escravidão se localizam em Argélia e Iêmen.⁶⁶

É inegável o fato de que, no sentido histórico-cultural, o mundo árabe é diferente do mundo negro-africano. Não há, nessa afirmação, nenhuma implicação sinistra de "racismo às avessas". É verdade que o norte da África e os países árabes compartilham com o mundo negro-africano a experiência do colonialismo europeu e da luta antiimperialista. Esses não constituem, todavia, os únicos aspectos da experiência árabe e nem negro-africana no sentido histórico: "Qual outra raça, sobretudo nesse continente, já perdeu duzentos milhões de seus homens e mulheres através do desenraizamento forçado e violento?"⁶⁷

Num Simpósio sobre a civilização negra, essa dimensão da história de um povo constitui experiência fatualmente específica. Mais importante, a civilização árabe, embora também tenha sido alvo de distorções históricas promovidas pelo eurocentrismo, não foi difamada e/ou negada da mesma forma e sob as mesmas mistificações que a civilização negro-africana, fato que leva à necessidade de tratamentos específicos para recuperar a verdade das respectivas culturas e histórias. Grande parte das distorções ideológicas sobre a cultura negra, fundamentos básicos do racismo europeu, provém precisamente da tradição islâmica, que a classifica como fetichista, animista, pagã e bárbara, desde séculos anteriores ao colonialismo europeu. O retrato do africano negro adorando pedras é uma imagem cultivada pelas forças muçulmanas antigas, para inferiorizar a gente negro-africana, dominada, colonizada e escravizada por elas. Ainda hoje tal retrato continua sendo utilizado, não só pela civilização árabe-islâmica, como pelo supremacismo branco global. Muitos muçulmanos negros compartilham e divulgam essa concepção a respeito dos seus próprios ancestrais.

Esse legado islâmico de inferiorização das culturas africanas está latente como principal fundamento da insistência árabe em ser in-

66. *Le Monde Diplomatique* (Paris, 7 de abril de 1968), em Shawna Manglangbayan, *Garvey Lumumba, Malcolm: Black Nationalist Separatists* (Chicago: Third World Press, 1972), 72-76.

67. Soyinka, *supra* n. 47, 7.

cluída em qualquer reunião da África negra: a alegação de que não existe uma civilização negra, mas somente uma diversidade de tribos, com crenças distintas e isoladas é idêntica àquela divulgada pelos europeus com respeito aos árabes. Ou existe uma África só, conforme essa afirmação, ou existem várias. Nunca podemos dizer que existem duas: a África árabe e a negra. Tal alegação é racista, anti-histórica e retrógrada. Wole Soyinka, comentando sobre esse assunto, relata um episódio que testemunhou na Conferência de Ministros sobre a Cultura Africana (Acra, 1975):

Refiro-me àquela ocasião na qual o Ministro senegalês fez menção, como costumava fazer, às culturas árabe-berber e Maghreb da África do norte. Foi um sinal para o delegado egípcio se inflamar de irritação: "Por que o Sr. continua a fazer referência às culturas Maghreb, árabe-berber, etc., etc.? Nós somos árabes, consideramos a nossa cultura como uma cultura islâmico-árabe, e eu realmente não vejo por que havemos de continuar enfatizando essas outras divisões." (...) "Peço desculpas se ofendi meu colega do Egito," respondeu o ministro senegalês; "É claro que ele tem razão, e, daqui para frente, já que ele considera ofensiva a minha referência às culturas árabe-berber, Maghreb, etc., eu estou muito feliz em chamar a cultura de todo o Norte da África uma cultura árabe. Ele, de fato, confirmou exatamente o ponto que estamos focalizando. Há duas culturas distintas na África. Vocês dizem que querem denominar a sua de árabe, muito bem. Mas deixem que nós denominemos a nossa da maneira que desejamos. Nós dizemos que é uma cultura negra ou negro-africana. Pode alguém realmente fazer objeção a isso?"⁶⁸

A base histórica da existência de um mundo negro-africano não começa com a escravidão e o colonialismo, árabe ou europeu. As línguas africanas, milênios antes das distorções culturais inventadas pelo eurocentrismo, se referiam ao seu povo negro como um só: *enia dudu* em yoruba, *baiki mutane* em Hausa, *meedidzii* em ga, *abibiman* em suahili. Essa auto-apreensão, refletida nos conceitos lingüísticos, e praticamente destruída pelo colonialismo, manifesta uma realidade so-

68. *Id.*, 14.

69. *Id.*, 4-5.

cial orgânica; não precisa ser definida em termos das várias invasões e influências alheias.

É interessante observar que a esquerda, rejeitando essa identidade negro-africana como reacionarismo ou divisionismo, ataca principalmente as religiões africanas. Entretanto, tal condenação não resulta de um repúdio global à religião, como “ópio do proletariado”. A Guiné-Conakry, um dos mais estridentes advogados do “socialismo científico”, oficialmente condena a religião africana como “totemismo”, “fetichismo” ou superstição, caracterizada por “um certo imobilismo”. Partindo dessas proposições, chega à conclusão de que “devemos denunciar o conservadorismo e o *minonéisme* de numerosos mitos africanos”.⁷⁰ De outro lado, a Guiné tem adotado o Islã quase como uma religião de Estado, proporcionando-lhe declarações oficiais desse teor, para racionalizar a identificação do Islã com a ideologia estatal marxista:

o muçulmano que condena a prática da luta de classes o faz não em conformidade com o Islã, mas, ou por causa de sua ignorância da religião do Islã, ou porque não se conforma com o Islã; ou então por causa de interesses egoístas que não quer confessar.⁷¹

O Islã é apresentado como filosofia e religião progressista, enquanto as religiões africanas são condenadas como tribalistas, racistas e reacionárias. Da mesma forma, os árabes marxistas advogam o nacionalismo árabe, enquanto condenam o nacionalismo negro. Quando Malcolm X, muçulmano devoto, visitou os países árabes socialistas, os progressistas não criticaram sua submissão à religião muçulmana, um “ópio do povo”, senão sua posição nacionalista, sob a alegação de que esta, racistamente, excluía a eles da luta negro-africana. Shawna Maglangbayan comenta incisivamente sobre essa posição:

Como poderia um árabe repreender a Malcolm X por identificar-se como “nacionalista negro”, quando as próprias “credenciais de revolucionário” desse mesmo árabe se estabeleceram exatamente sob a bandeira do “nacionalismo árabe” e da “luta pelo

70. “Civilisation Africaine et Religion”, documento oficial da delegação do governo de Guiné-Conakry no Simpósio, Festac '77 (Lagos, 1977), 15.

71. Id., 33.

pan-arabismo”? Não são também exclusivistas termos como “nacionalismo árabe”, “mundo árabe” e “pan-arabismo”?⁷²

Os árabes progressistas, que se definem e se reconhecem, política e culturalmente, como árabes, isto é, como membros de uma civilização global composta de várias nações, culturas e etnias diversas, se consideram plenamente capazes de trabalhar junto com os povos negros para o bem do continente africano. Da mesma forma, o negro africano que se compreende política e culturalmente como um povo de nenhuma forma é impedido de trabalhar juntamente com os árabes para o bem do mesmo continente. Igualmente, os dois povos, sem abdicar de suas respectivas identidades nacionais, podem perfeitamente lutar pela causa comum dos povos oprimidos do resto do mundo. Nesse sentido, uma reunião negro-africana ao tratar da história e da civilização negro-africanas nada tem de sinistro ou de divisionista; o mesmo se pode afirmar de uma reunião árabe, tratando da história e da civilização árabes.

Com essas perspectivas orientadoras, o comentário de Wole Soyinka sobre a proposta senegalesa de um Simpósio negro-africano no Festac '77 se torna mais compreensível e comovente:

Tem sido proposto que, enquanto todos os povos desse continente são convidados à celebração geral, somente aquela parte da África que experimentou essa histórica dispersão contribua ao Simpósio sobre o assunto de sua própria cultura e civilização. (...) Uma vez, apenas uma vez se exige que os negros africanos — assim os define o universo inteiro para a sua satisfação — agora se pronunciem sobre si mesmos, durante dois, três ou sete dias, já que outros se pronunciaram sobre as civilizações negro-africanas por mais de três mil anos; mas o mundo inteiro grita “jogo sujo”. Estamos ouvindo bem?⁷³

O Simpósio: Festac '77

As peripécias da organização do Festac '77 foram muitas. A Nigéria, escolhida como sede do conclave desde 1966, pelo Primeiro

72. Maglangbayan, supra n. 66, 84-85.

73. Soyinka, supra n. 47, 7.

Festival em Dacar, atravessou muitas crises internas: a ditadura corrupta de Gowon, apoiada e alimentada pela Grã-Bretanha, a guerra de Biafra, o golpe militar das forças antiditatoriais que instalou o líder popular General Murtala; o assassinio deste e sua substituição pelo General Olusegun Obasanjo. A controvérsia sobre a participação árabe no Simpósio levou o Senegal a retirar-se como co-patrocinador, mas o assunto foi depois resolvido. Após vários adiamentos, o Festac '77 finalmente se realizou em Lagos, em janeiro e fevereiro de 1977. O Simpósio, centro acadêmico, político e histórico do evento, se concentrou nas últimas duas semanas de janeiro.

O Festival, financiado pelo dinheiro público do povo africano, foi descrito desde o começo como um acontecimento para os povos, e não para governos. Entretanto, a política diplomática dos estados participantes não deixou de permear o Secretariado Internacional, órgão transformado numa máquina burocrática incontrolável. Na observação de Wole Soyinka, se encontrou

virtualmente tomado por burocratas e diplomatas de visão mesquinha, mascarados como representantes dos interesses dos seus países.⁷⁴

O problema da manipulação governamental tornou-se uma preocupação central para os elementos progressistas que conheciam a experiência de Dar-es-Salaam. Ativistas dedicados, entre eles Soyinka e Ola Balogun, cineasta nigeriano, lançaram uma enérgica campanha visando assegurar a independência, a abertura e a integridade do Simpósio, como foro criativo e produtivo dos protagonistas da cultura, pesquisa e política mundial africanas.⁷⁵

Outro ator principal nesse esforço de salvar o Simpósio foi seu diretor ugandense Pio Zirimu, exilado do regime de Idi Amin. Zirimu lutou corajosamente contra os poderes de estado-maior, a fim de manter o debate acima dos horizontes estreitos da política estatal. Zirimu morreu justamente duas semanas antes da abertura do Simpósio, vítima, certamente, das pressões e dificuldades sob as quais ele trabalhava. Devido aos titânicos esforços desses intelectuais e ativistas,

74. Entrevista com Wole Soyinka, *The Daily Times* (Lagos, 30 de dezembro de 1976).

75. "No Sense of Direction", entrevista com Wole Soyinka, *Afriscopes* VII, n.º 1 (Lagos, janeiro de 1977), 36-39.

independentes, o Simpósio, com várias exceções importantes, conservou um caráter de independência ideológica relativa, elogiável se comparado à situação já mencionada de Dar-es-Salaam.

Uma expressão simbólica dessa orientação se viu na cerimônia de abertura: uma invocação de Ifá, deidade yoruba da sabedoria, responsável pelo vasto corpo literário de tradição oral sagrada, fonte e reserva da filosofia e conhecimento yoruba.⁷⁶ Eminentes babalaôs nigerianos executaram a cerimônia, com abluções de vinho de palma, nozes de cola e cantos melodiosos em yoruba. O representante do Vaticano permaneceu sentado bem ao fundo da platéia. Essa cerimônia, significativa legitimização e elevação da religião africana como um sistema epistemológico e espiritual, contradizia a longa tradição da elite intelectual africana colonizada, de considerar a cristianização ou islamização como pré-requisitos de uma atuação escolástica "civilizada".

Contudo, a exclusão de certos participantes do Simpósio contrastava com a abertura e o procedimento democrático que caracterizavam as deliberações no sentido geral. Os esforços de Pio Zirimu para incluir certas personalidades, apesar da objeção dos seus respectivos governos, foram inúteis. Wole Soyinka, conselheiro do Secretariado Internacional, demitiu-se desse posto, explicando:

Constitui um descrédito tanto para a organização do Secretariado Internacional como para certos governos específicos — não vou mencioná-los ainda — que permitiram às vendettas políticas se intrometerem no processo das seleções objetivas dos indivíduos para o Festival. O único critério deve ser, é claro, a estatura criativa e intelectual dos participantes no Festival. Eu tenho vergonha, como um africano, de revelar que este não tem sido o caso. (...) certos indivíduos dentro do Secretariado Internacional têm combatido com êxito a inclusão de *scholars* e artistas internacionalmente reconhecidos, alguns deles militantes da causa negra, sob a justificação de que a forma particular de sua militância não agrada aos governos que tais reclamadores representam. (...) Tentando agradar aos governos, [o Secretariado] tem

76. Wande Abimbola, *Ifá: An Exposition of Ifá Literary Corpus* (Ibadan: Oxford U. Press, 1976). Ver também Juana Elbein dos Santos, *Os Nãgô e a Morte*, 2.ª edição (Petrópolis: Vozes, 1977).

garantido a sobrevivência de lacaios e marionettes, ao preço do gênio e da dedicação.⁷⁷

Mais tarde, Soyinka especificou o detalhe desse procedimento:

Em vez de aderir à lista original dos participantes, elaborada pelos especialistas da divisão do Simpósio, alguns burocratas todo-poderosos decidiram um novo e sinistro método: de enviar convites de participação aos governos. [Esse critério] resultou na objeção de participarem 12 importantes intelectuais e artistas da África ocidental, América Latina e Índias ocidentais.⁷⁸

Outra vez, a política de exclusão vinha insinuar numa reunião do povo negro os interesses de política estreita dos Estados. O exemplo mais notório dessa política de exclusão foi a rejeição, apesar das firmes objeções do diretor Pio Zirimu, do trabalho de Abdias do Nascimento, denunciando o racismo no Brasil e expondo uma resumida história da luta afro-brasileira. Esse fato, obviamente, resultou das pressões de alto nível diplomático, exercidas pelo governo militar brasileiro, fornecedor de comércio e tecnologia fundamentais à Nigéria. Zirimu havia pedido a Nascimento que preparasse o documento para apresentá-lo numa das Palestras Públicas que diariamente abriam os trabalhos do Simpósio. Numa carta dirigida a Nascimento em 15 de dezembro de 1976, após uma reunião com o embaixador brasileiro e as autoridades máximas do Festival, Zirimu explicou:

Não pude fazer com que seu trabalho fosse aceito pelo Establishment. (...) Estou convencido de que o material deve ser publicado. (...) Ainda espero que as forças da história trabalharão, continuarão trabalhando para trazer à luz o que você tão claramente diz no seu documento.⁷⁹

Para muitos africanos, as implicações mais sérias dessa exclusão estavam no fato de um governo não-africano, um governo ariano repre-

77. Soyinka, supra n. 75, 38.

78. Soyinka, supra n. 74.

79. Em Abdias do Nascimento, "Racial Democracy" in *Brasil: Myth or Reality*, traduzido por Elisa Larkin Nascimento (Ibadan: Sketch Publishing, 1977), iii. O ensaio rejeitado está reproduzido neste livro e em Nascimento, *O Genocídio do Negro Brasileiro* (Rio: Paz e Terra, 1978).

sentante da elite branca dominadora de um país de negros, ter conseguido, através de sua expansão econômica, e penetração nos mercados africanos, tamanha influência sobre um país soberano da África, a ponto de ditar o conteúdo de um Simpósio africano sobre a civilização negra. O poeta e professor Sterling Plumpp, afro-norte-americano, observou:

esse estado-cliente africano, normalmente livre, recebeu ordens de um boss neocolonial, e assim negou ao povo negro o direito de ouvir uma voz autêntica explicando a situação do negro no Brasil. (...) aqui, também, a mão repelente do intento imperialista espalha seu veneno sobre os desejos negros.⁸⁰

Editoriais nos principais jornais nigerianos concordaram que a rejeição do documento afro-brasileiro violava um ponto central do Festac: "um acontecimento de povo-para-povo e não de governo-para-governo."⁸¹ O *Daily Times*, de Lagos, deu manchetes de primeira página sobre a rejeição e publicou vários artigos sobre a desgraça do negro brasileiro.⁸² O *Daily Sketch*, principal jornal de Ibadan, a maior cidade da África ocidental, tomou a decisão de publicar o documento inteiro, numa série de capítulos, fornecendo ao povo nigeriano a oportunidade de conhecê-lo na íntegra.⁸³ Enfim, as manipulações da ditadura arianista brasileira tiveram o resultado oposto às suas intenções: fez da contribuição de Nascimento o assunto mais "quente" do Simpósio. Depõe a favor da imprensa nigeriana o fato de haver-se

80. Sterling Plumpp, "A Review Essay: Racial Democracy in Brazil", *First World II*, n.º 2 (Atlanta, 1979), 21.

81. "FESTAC was Grand, But...", editorial, *The Daily Sketch* (Ibadan, 14 de fevereiro de 1977).

82. Achuke Chuku Okafo, "Professor Explodes", *The Daily Times* (Lagos, 23 de janeiro de 1977), 1; "The Black Man's Burden in Brazil", entrevista com Abdias do Nascimento, id., 13. "The Black Prof's Paper", *The Daily Sketch* (Ibadan, 28 de janeiro de 1977), 5. Mike Ogbeide, "The Plight of Blacks in Brazil", *The Nigerian Observer* (Lagos, 28 de janeiro de 1977). Nduka A. Onum, "Why was my Paper Rejected — Nascimento asks Colonel Ali", *The Nigerian Punch* (29 de janeiro de 1977). Bisi Adebisi, "Ideology that can Suit Our Cause", *The Daily Times*, última página (Lagos, 29 de janeiro de 1977). Fubara David-West, "Nascimento Blasts Colloquium", *The Sunday Tide* (Lagos, 30 de janeiro de 1977).

83. "The Black Prof's Paper", *The Daily Sketch* (Ibadan, 11, 12, 14, 15, 16 de fevereiro de 1977).

recusado à submissão que o Brasil lhe quis impor através de suas manipulações financeiras, e das táticas clássicas, aprendidas com a CIA, de tentar suborná-la ou ameaçá-la com a retirada de matéria paga. Tal intimidação não surtiu efeito, e o noticiário sobre o incidente testemunha a independência dos jornais nigerianos.⁸⁴

Também depõe a favor da Nigéria o fato de Nascimento, apesar de sua exclusão formal, ter podido se registrar no Simpósio como observador, tendo assim o direito de falar nas sessões plenárias e de comitê. Com essa capacidade limitada, confrontou e desacreditou as cansadas táticas policiais e burocráticas da delegação oficial, a qual não teve o peso e nem a coragem de tentar responder à substância das suas afirmações.

Vale ressaltar o caráter e a composição da delegação oficial brasileira; ela continuava o legado da representação ao Primeiro Festival em Dacar, 1966, que já examinamos. Clarival do Prado Valladares, autor das afirmações sobre os “sentimentos de inferioridade histórica africanos”, coordenava o setor das artes plásticas. Chefiando a representação ao Simpósio estava Fernando A.A. Mourão, cuja monografia foi mais uma monótona repetição de todos os clichês da “democracia racial” brasileira.⁸⁵ Naturalmente, os negros brancos também estavam presentes, um deles na pessoa de George Alakija, representante permanente do governo da ditadura militar junto ao Festac. Com sua pesquisa psiquiátrica, Alakija pronunciou a eterna ladainha eurocentrista da “ciência”, denominando as religiões africanas de “cultos primitivos” e “animistas” ou “aparências mágico-primitivas”. Chegou à milagrosa conclusão, porém, de que tais religiões não constituíam meras manifestações de histeria coletiva,

... embora isto não impossibilite que num ou noutro grupo possa haver indivíduos que apresentem evidentes anomalias patológicas.⁸⁶

84. Essas táticas brasileiras foram documentadas em comunicações oficiais do Itamaraty. Ver Abdias do Nascimento, *Sítio em Lagos* (Rio: Avenir Editora, 1980).

85. Fernando A.A. Mourão, “The Cultural Presence of Africa and the Dynamics of the Socio-Cultural Process in Brazil” (Publicado pela delegação oficial do governo brasileiro ao Festac, 1977).

86. George Alakija, “The Trance State in the ‘Candomblé’” (publicado pela delegação oficial do governo brasileiro ao Festac, 1977), 10.

Com tais afirmações, Alakija dava prosseguimento à tradição de objetificação do negro como “problema” que estudamos no capítulo anterior exemplificada sobretudo nos Congressos Afro-Brasileiros de 1934 e 1937.

Alakija confessou publicamente, por escrito, que encarnava o fenômeno descrito por Soyinka:⁸⁷

Não sou crítico, não sou poeta, não sou artista. (...) É verdade que sou, atualmente, o representante permanente do governo brasileiro para o Segundo Festival Mundial de Arte e Cultura Negra, a ser realizado na Nigéria, mas a escolha de minha pessoa se deve mais à minha descendência direta de tradicionais raízes nigerianas com as quais sempre mantive contato.⁸⁸

Alakija foi escolhido pela comissão composta exclusivamente de brancos do Itamaraty, para encobrir a verdadeira situação de controle da representação afro-brasileira no Festac: o órgão mais notoriamente racista da elite eurocentrista e da ditadura militar tinha o exclusivo poder de decisão, ditando à comunidade negra o caráter de sua participação. O psiquiatra cumpriu bem a tarefa, fazendo trabalhos de espionagem de segundo grau para os militares. Na ocasião de uma visita ao Secretariado Internacional, eu e Abdias nos encontramos sendo fotografados, sub-repticiamente, por um Alakija envergonhado, que escondeu logo sua máquina fotográfica quando percebeu a nossa consciência do fato.

Relatando os nomes de mais de vinte artistas, escritores e pesquisadores negro-brasileiros excluídos da direção da delegação oficial, fazendo ecoar suas palavras de protesto sobre o processo de decisão exercido no Primeiro Festival em 1966, Nascimento indagou:

Por que o processo e o poder de decisão, particularmente neste assunto, não se encontram nas mãos de negros capazes e ativamente comprometidos na afirmação da cultura negra ou na criação de obras artísticas afro-brasileiras? (...) O critério deveria ser aquele da promoção dos artistas e criadores negros de acordo

87. Supra n. 77.

88. George Alakija, “Prefácio”, em Antônio Vieira, *Cantos, Encantos e Desencantos d’Alma/Green-Blue Shadows* (Salvador, 1975), s/n.

com suas vinculações e contribuições à cultura afro-brasileira. O processo de poder de decisão deveria permanecer exclusivamente sob controle dos próprios artistas e criadores negros e dos homens e mulheres de cultura afro-brasileira.⁸⁹

Sintomático da arrogância do oficialismo arianóide militar brasileiro no trato com as nações africanas foi um incidente que surgiu em torno da proposta, feita por um delegado de Zâmbia, de adotar nos anais do Congresso uma recomendação do Grupo de Trabalho IV. Essa recomendação, incluída no relatório final do Grupo, sugeria que, "em vista do forte protesto do Prof. Nascimento, um inquérito fosse feito sobre a condição do negro no Brasil."⁹⁰ Os delegados oficiais reiteraram sua monótona e errônea reclamação para que não se permitisse que Nascimento falasse, porque não era delegado oficial; portanto, diziam, a proposta devia ser rejeitada sem votação. Isto era um *non sequitur*, já que a proposta não era da autoria de Nascimento, e nem tinha seu apoio. Ele se opunha à proposta por seu caráter redundante, visto as dezenas de pesquisas sobre o assunto, confirmando a discriminação e o racismo brasileiros já terem sido realizadas.⁹¹ A delegação brasileira oficial, não obstante a inutilidade de sua posição, prosseguiu aproveitando do seu *status* oficial para tentar intimidar o Comissário de Educação nigeriano, Cel. Ahmadu Ali, presidente do Simpósio, com ameaças diplomáticas, ominosamente afirmando que, se a moção do Grupo IV fosse adotada, levaria a um "embaraço" e a "problemas" entre o Brasil e a Nigéria. Ali, não sendo cavalo morto, respondeu firmemente: "Para a Nigéria, não há problema." Os gorilas

89. Abdias do Nascimento, "Afro-Brazilian Theater: a Conspicuous Absence", Afriscope VII, n.º 1 (Lagos, janeiro de 1977), 31. Ver também Nascimento, *O Genocídio*, supra n. 79, 166-167. Comparar com infra capítulo 5, n. 79 e texto que o segue.

90. "Report and Recommendations", Working Group IV: Historical Awareness (Lagos: Festac International Secretariat, 1977), 13, n.º 5.

91. Nascimento apresentou à mesa uma lista de mais de vinte pesquisas, entre elas Roger Bastide e Florestan Fernandes, *Branços e Negros em São Paulo* (São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1959), Fernando Henrique Cardoso e Octavio Ianni, *Cor e Mobilidade Social em Florianópolis* (São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1960), Emília Viotti da Costa, *Da Senzala à Colônia* (São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1966), Anani Dzidziyeno, *The Position of Blacks in Brazilian Society* (Londres: Minority Rights Group, 1971), Florestan Fernandes, *O Negro no Mundo dos Brancos* (São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972).

brasileiros, tendo mostrado seus dentes, não estavam prontos para morder.

O fato mais significativo que emerge desse cenário é que a inclusão do Brasil, historicamente ausente do panorama pan-africano, foi cooptada pelo governo racista e pela elite dominante ariana, de que são exemplos os dois Festivais de Arte Negra, em 1966 e 1977. Em vez de surgir de uma relação orgânica entre as comunidades negras do mundo africano e do Brasil, surgiu das crescentes relações comerciais entre a elite dominante arianóide brasileira e a elite neocolonialista africana. Resultou também da decepcionante falta de percepção por parte dos africanos, sobretudo os representantes da negritude, que se sentiram maravilhados com a mitologia oficial sobre as relações raciais brasileiras, e jogaram o jogo do paternalismo branco, forma distintiva do racismo brasileiro.

Nas reuniões internacionais do mundo africano não importa quais as relações comerciais mantidas pelos países africanos com os Estados Unidos ou a Grã-Bretanha, o que importa é que foram sempre as comunidades negras os representantes e não os governos das maiorias brancas dominantes. No caso do Brasil, uma falsa legitimidade das camadas brancas, para atuar como "porta-vozes" do negro nos foros mundiais africanos, mereceu reconhecimento pelas forças organizadoras desses encontros africanos. Esta é a mais insidiosa vitória da hipocrisia do supremacismo branco brasileiro.

Nesse sentido, emerge uma grande diferença entre o 6.º Congresso Pan-Africano, o Encontro em Dacar e o Simpósio do Festac: nos primeiros dois casos, o ponto de vista afro-brasileiro, em termos da análise da dominação racial deste país, foi ouvida e refletida nos documentos dos eventos. A infiltração dos elementos representativos do poder militar racista só se efetivou nos dois Festivais.

Igualmente aos casos dos outros encontros estudados, a política de exclusão e a orientação mais ou menos governamental do Simpósio apresentaram fortes implicações não só para a representação afro-brasileira, como para todos os representantes das comunidades negras oprimidas da diáspora, necessariamente não-oficiais. No sentido formal, a representação da diáspora teve plena participação. Talvez o caso mais comovente tenha sido a atuação da delegação dos aborígenes australianos, que se denominaram "O povo negro esquecido". Pleitearam o apoio do mundo africano na sua luta contra o espantoso racismo australiano, o modelo do apartheid para a África do Sul de

Verwoerd: "O mundo africano precisa estar plenamente consciente e informado da desgraça desesperada do povo indígena da Austrália."⁹²

Outra vez, certos problemas surgiram para as delegações das comunidades negras oprimidas dentro de nações multiétnicas industriais. Maulana Ron Karenga, no discurso que fez numa das Palestras Públicas do Simpósio, observou:

Desde que chegamos, somos obrigados a lutar para nos inserir nesse processo, e até mesmo para sentarmos aqui nesse lugar. Cada dia, como vocês lembrarão, somos obrigados a intervir para sermos postos na agenda.⁹³

No seu discurso, Karenga enfatizou a necessidade de um efetivo reconhecimento, no continente, das lutas negras da diáspora, como parte imprescindível, iniciadora do desenvolvimento histórico e contemporâneo do pan-africanismo. Propôs uma série de medidas para institucionalizar o pan-africanismo num nível material e substancial, assinalando a futilidade das declarações de "solidariedade" proclamadas nos documentos de conferências internacionais. Reivindicou a criação de

um corpo supracontinental como aquele proposto por Kuame Nkrumah, isto é, uma Convenção de Todos os Povos Africanos, (...); uma Universidade Pan-Africana com estudantes, professores e equipe provenientes de todo o mundo africano, (...); estudos sobre os africanos na diáspora em todas as principais universidades africanas, pondo em paralelo e complementando os programas de Estudos Africanos que nós iniciamos e apoiamos nas principais universidades do Ocidente, (...). Permanente *status ex-officio* e de observadores, para os africanos da diáspora, em todos os comitês da OUA. O suahili deve ser adotado como a língua pan-africana e ensinado em todas as universidades da África, como nós o temos introduzido em cada programa de Estudos Negros nos Estados Unidos.⁹⁴

92. "The Forgotten Black People", contribuição da delegação dos aborígenes australianos ao Simpósio, Festac '77, 1, 5.

93. Maulana Ron Karenga, "Relations between Africans on the Continent and in the Diaspora: History and Possibilities", Palestra Pública n.º 8, Simpósio (Lagos: Secretariado Internacional do Festac, 1977), 8.

94. Id., 8-10.

Karenga mostrou uma forma dessa solidariedade concreta, quando apoiou fortemente uma resolução introduzida ao plenário por Abdias do Nascimento, pleiteando que, em todos os futuros congressos internacionais do mundo africano, se adotasse como língua oficial, já que o inglês e o francês figuravam como tais, também o português; até o momento em que existisse uma verdadeira língua franca africana. No caso do Brasil, essa proposta se torna básica, porque poucos afro-brasileiros têm os meios para aprender francês e inglês, fato que abre as portas à manipulação de tais foros aos "porta-vozes" paternalistas instruídos. No caso de Moçambique, Guiné-Bissau e Angola também, os participantes nos encontros africanos haviam de colonizar-se duas vezes no sentido lingüístico, acrescentando ao português colonial dos seus países o domínio do francês e/ou inglês, a fim de poderem atuar. Previsivelmente, os delegados oficiais brasileiros, que nada queriam com as necessidades ou aspirações do povo negro brasileiro, mantiveram um silêncio absoluto sobre o assunto. A proposta, com o apoio de Karenga, foi adotada, entretanto, como recomendação oficial do Plenário.⁹⁵

A relativa marginalização da representação não-governamental das comunidades negras da diáspora levou seus elementos a redigir um Relatório Minoritário, sob o subtítulo do Grupo V: Civilização Negra e Governos Africanos. O documento definiu quatro tipos básicos de comunidades negras fora do continente: os estados multiétnicos dominados por maioria negra governante (o Caribe); comunidades majoritárias dominadas e controladas por minorias racistas arianas (Brasil); comunidades minoritárias oprimidas por maiorias dominantes arianas (Estados Unidos, Reino Unido); e a situação simbolizada pela Austrália, onde um povo original constitui hoje pequena minoria, devido ao contínuo genocídio étnico e cultural perpetuado pelo grupo branco minoritário.⁹⁶

O Relatório Minoritário apelou para que o Simpósio, "sem legitimar qualquer das estratégias, táticas ou organizações em particular", declarasse seu apoio à luta das comunidades negras na diáspora, contra sua opressão pelo racismo governamental.⁹⁷ O potencial para uma

95. "Report and Recommendations, Working Group IV: Historical Awareness", 18, n.º 1: *On Portuguese as one of the Working Languages in Pan-African Gatherings*.

96. "Relatório das Minorias", em Nascimento, *O Genocídio*, supra n. 79, 151-152.

97. Id., 153.

prática internacional de apoio mútuo, efetivo, entre os africanos, foi enfatizado nas quatro recomendações articuladas.⁹⁸

Sabotagem oficial do trabalho substantivo

Depois de uma semana de intensas deliberações, os dez Grupos de Trabalho, cada um tratando de um subtema oficialmente designado, submeteram ao plenário os seus relatórios e recomendações. A assembleia discutiu meticulosamente, cláusula por cláusula, e, democraticamente, adotou, rejeitou ou emendou cada proposta contida nos dez relatórios. Foi um processo árduo; as sessões noturnas se prolongaram até de manhã cedo. No fim desse processo, já não havia tempo para elaborar coletivamente um relatório final.

O remédio lógico teria sido o de fazer as mudanças aprovadas pelo plenário nos Relatórios dos Grupos de Trabalho, juntá-los e acrescentar uma pequena introdução, mais ou menos nos seguintes termos: que “esses documentos tinham sido aprovados como a declaração e as recomendações finais do Plenário do Colóquio.”

Em vez de fazer isso, aparentemente numa tentativa de prestigiar o papel titular do “Relator Geral”, foi delegada ao ocupante dessa posição, o Reverendo Engelbert Mveng, a tarefa de redigir, numa só noite, um novo documento, diferente dos Relatórios dos Grupos de Trabalho; documento que o Rev. Mveng cerimoniosamente apresentou ao atônito plenário do Simpósio como “Relatório Geral”. Ninguém tinha visto tal documento até a sessão de encerramento, quando o Rev. Mveng procedeu à sua leitura, com muita pompa, em toda a extensão de suas trinta páginas — não somente uma, mas duas vezes. Nenhum voto, nenhuma consulta ao plenário, que havia passado horas intermináveis preparando as resoluções finais: o “Relatório Final” foi apresentado como um *fait accompli*.

Apesar das afirmações do presidente, de que os Relatórios dos Grupos de Trabalho seriam “anexados” ao novo documento, estava claro que este havia de ser a declaração oficial do Simpósio, por mais ilegítimo que fosse no sentido da democracia tão cuidadosamente observada na elaboração dos posicionamentos finais do plenário. Isto

98. Id., 157.

estava implícito na autodenominação do documento como o “Programa de Lagos”. O documento continha uma declaração de que os textos das Palestras Públicas seriam anexados, mas nenhuma menção fez aos Relatórios dos Grupos de Trabalho.⁹⁹

O documento redigido por Mveng não refletia nem o espírito e nem o conteúdo das recomendações e conclusões aprovadas pelo plenário, conforme evidenciou uma série de inúteis protestos provenientes do plenário, os quais aumentaram durante a segunda leitura. Algumas comparações serão informativas e elucidativas.

Mveng reduziu o Relatório Geral, estruturalmente, a um tratado sobre um só dos dez subtemas oficiais do Simpósio: a pedagogia. As recomendações e resoluções se reduziram a três “pontos cruciais”, arbitrariamente escolhidos por Mveng, sem nenhuma base nas recomendações do Grupo sobre Pedagogia, e muito menos nas recomendações aprovadas pelo plenário. Esses pontos incluíam: “medidas básicas de pesquisa”, uma lista de itens para os inventários das escolas africanas; “instrumentos de ensino”, principalmente manuais e recursos audiovisuais; e “treinamento de professores”, cursos, postos para professores e painéis de expertos. As únicas outras recomendações fundamentadas no Relatório Geral são as de um “programa de intercâmbio em três níveis — regional, continental e intercontinental”, e de um “centro mundial para o estudo dos povos e das civilizações negros.”¹⁰⁰ Nenhuma destas últimas teve base em propostas dos Grupos de Trabalho; por outro lado, as inúmeras recomendações sob os outros subtítulos, entre eles Ciência e Tecnologia, Literatura e Línguas Africanas, Consciência Histórica, Governos Africanos, Religião, Filosofia, Comunicações de Massa, ficaram completamente ausentes.

Mais importante, os relatórios aprovados pelo plenário tinham um claro conteúdo político, o qual foi censurado na íntegra, pelo documento de Mveng. No relatório do Grupo sobre a Pedagogia, por exemplo, se enfatizava repetidamente a referência à necessidade de eliminar a orientação elitista dos sistemas de educação herdados do colonialismo, bem como as distinções entre uma classe privilegiada e as camadas camponesas e operárias. Educação para adultos e para mulheres mereceram seções inteiras no relatório aprovado. Havia um compromisso explícito com o conceito de que a educação, em todos os

99. “Second World Black and African Festival of Arts and Culture: General Report” (Lagos: Secretariado Internacional do Festac, 1977), 1. Citado daqui por diante como General Report.

100. Id., 10.

níveis, precisava criar uma “realidade dinâmica enraizada nas realidades políticas, culturais, sociais e econômicas dos países africanos”, para que “as massas trabalhadoras possam continuar sua educação”.¹⁰¹ Mveng omitiu tudo isso, e em seu lugar colocou alguns dos seus temas preferidos, temas que não foram nem tocados pelos delegados do Simpósio: “um programa compulsório de esportes e jogos tradicionais”, ou a “integração de quadros religiosos em todos os setores”.¹⁰² Seguramente, o reverendo estava inserindo um pouco das matérias do seu interesse pessoal, exemplificado neste último elemento.

O documento de Mveng, além de reduzir o Simpósio inteiro ao assunto da pedagogia, evitou qualquer referência ao imperialismo, neocolonialismo, ou estrutura de classes na sociedade africana pós-independência. Todos os Grupos de Trabalho, nos documentos aprovados pelo plenário, haviam tratado especificamente desses assuntos, orientando-os precisamente aos interesses das massas de trabalhadores e camponeses.¹⁰³ Mveng omitiu também qualquer menção à luta de libertação no sul do continente, assunto mencionado por quase todos os Grupos.¹⁰⁴ Ignorou as resoluções que reivindicavam o desenvolvimento de uma estratégia sócio-política para a luta econômica, e a unidade com “todos os povos oprimidos e progressistas”.¹⁰⁵ Deixou de incluir a linguagem ao tratar da necessidade de uma orientação ideológica do mundo africano “apropriada ao seu contexto sócio-histórico”, definido no Relatório do Grupo IV como uma “síntese do nacionalismo e do socialismo: a consciência e o compromisso nacionais, informados por uma consciência socialista”.¹⁰⁶

Além do esvaziamento no sentido do conteúdo político, o Relatório de Mveng se caracterizou pela linguagem florida da assimilação francesa, e o posicionamento amorfo em torno de “valores culturais”,

101. “Report of Working Group I: Pedagogy”, rapporteur, Dr. I. Katoka (Lagos: Secretariado Internacional do Festac, 1977), 1.

102. General Report, 13, 24.

103. “Report on Pedagogy”, 2, 3, 8, 12; “Report of Working Group on Religion”, 6, 8; “Report of Working Group on Science and Technology”, 12, 13, 16-18; “Working Group II Draft Report on Philosophy”, 2-9; “Title Three: Report V Report: Mass Media”, 2-11; “Rapport de la Commission I”, 2, 4. Todos os documentos publicados pelo Secretariado Internacional do Festac, Lagos, 1977.

104. Id., todos os documentos citados, e supra n. 95.

105. Supra n. 95. Id., Relatórios sobre Ciência e Tecnologia, Pedagogia, Comunicação de massas; “Working Group I Report”, 16.

106. “Report of Working Group IV”, 16, item D (1).

nunca definidos, sem nenhuma análise inteligente das fontes da opressão africana mundial. O leitor pode comparar dois trechos exemplares, o primeiro do Relatório do Grupo IV, aprovado pelo Plenário do Simpósio:

O Simpósio recomenda que se nossos objetivos são a reconstrução da África e a criação de uma civilização à nossa própria imagem, então a África precisa primeiro enfrentar o problema criado pelo capital internacional e cortar os seus tentáculos, ou pelo menos reduzir sua influência destrutiva (...) fazendo com que a produção e o consumo sejam, na medida do possível, orientados para a África, a fim de satisfazer as necessidades das massas africanas, e não a privilegiada elite capitalista, burocrática ou intelectual.¹⁰⁷

Em contraste, temos, no relatório de Mveng:

O objetivo do SIMPÓSIO é ajudar os povos negros a se tornarem mais familiares com sua herança cultural, melhor dominá-la, estreitar sua solidariedade tendo em vista a sua total libertação cultural, juntar seus esforços para promover e disseminar os valores culturais africanos dentro de suas comunidades e em todo o mundo¹⁰⁸ (maiúsculas no original).

Para Mveng, a unidade africana se define somente em termos de etnia e de cultura, e não em termos históricos e políticos, da luta contra o racismo e o imperialismo: “A África”, diz ele, “é a base não só da unidade étnica de todos esses povos mas sobretudo de sua unidade cultural”.¹⁰⁹ Por ocasião da aprovação das recomendações do Grupo I, o Plenário do Simpósio falou da

Unidade entre os povos de descendência africana, e também entre africanos e asiáticos, na base das reivindicações econômicas e sociais, e na base de sua luta conjunta com os oprimidos e as massas da sociedade.¹¹⁰

107. Id., 13, item 4.

108. General Report, 1.

109. Id., 9.

110. “Working Group I Report”, 16.

Sobre a questão das nações-Estado africanas, o Simpósio havia explicitamente condenado o "etnocentrismo e a balcanização dos Estados africanos, bem como as artificiais fronteiras criadas pelos poderes coloniais, impedindo o livre movimento do povo e das idéias".¹¹¹ Em nenhum lugar o Simpósio endossou a OUA como entidade legítima pan-africana; entretanto, Mveng se arrogou o direito de elogiar "a identidade individual dos Estados africanos", e a procura da "unidade cultural... sob os auspícios da OUA."¹¹²

Todas as recomendações aprovadas sobre a institucionalização do pan-africanismo, apresentadas no discurso de Karenga e aprovadas pelo plenário, foram eliminadas no Relatório Geral. Todas as quatro páginas de recomendações sobre o assunto do governo africano foram ignoradas. A recomendação da "escolha de uma língua continental africana" (grifo meu) se diluiu em "a pesquisa sobre o uso da mesma língua por vários países africanos".¹¹³ A recomendação da oficialização do português como língua oficial nos futuros encontros do mundo africano, também adotada pelo plenário, foi omitida do documento de Mveng.

Mais séria entre as deficiências do relatório geral de Mveng foi a omissão de todas as recomendações que poderiam, se fossem cumpridas, provocar um impacto positivo sobre as vidas diárias da maioria dos africanos, pelo menos no continente. As recomendações do Grupo de Trabalho sobre a Ciência e Tecnologia, por exemplo, tratavam da integração da prática da medicina tradicional e sua adaptação e integração aos sistemas de saúde pública: não para reivindicar "valores culturais", mas porque à maioria de africanos falta a confiança e o acesso aos sistemas ocidentais, localizados em centros urbanos, e muito restritos em sua capacidade para atender ao grande número de pessoas necessitadas. Essa modificação dos sistemas de saúde, recomendada pelo plenário, não mereceu menção no documento redigido por Mveng.¹¹⁴ Igualmente ignoradas foram as resoluções sobre alimentação, pedindo a compensação das variações climáticas das regiões africanas através de melhores redes de distribuição de produtos agropecuários; a rejeição da imposição por parte das agências internacionais de assistência, de produtos comestíveis caros e artificiais, e o

111. Id., 12.

112. Id., *ibid.*

113. "Title Three Recommendations", 1; id., 14.

114. "Report of Working Group V: Science and Technology", rapporteur Prof. Dan N. Landum, 13-17.

desenvolvimento de recursos alimentares africanos, bem como sua distribuição; e um programa efetivo de educação sobre a nutrição, que atingisse as populações rurais e as massas marginalizadas.¹¹⁵ A omissão dessas medidas demonstrou a indiferença desse teórico dos "valores culturais" para com as necessidades humanas mais básicas e urgentes do povo africano.

Baseado no processo das deliberações, o Simpósio, apesar do envolvimento dos governos, parecia manter um exemplo de independência e de abertura democrática, tanto nas deliberações dos Grupos de Trabalho como do plenário. Mesmo o alvo mais visado da censura oficial, Abdias do Nascimento, pôde falar e se movimentar, como observador. Houve um ambiente de intenso e produtivo trabalho. Tudo isso, estava evidente, resultava dos esforços de um grupo de ativistas, pensadores e jornalistas nigerianos que trabalharam, junto com o dedicado africano Pio Zirimu, para assegurar um Simpósio independente e produtivo. Devemos observar que resultou em parte, também, da flexibilidade e independência ideológica do governo nigeriano, que mostrou uma certa sensibilidade aos esforços desses elementos.

Todavia, os poderes estatais atrás do Simpósio cancelaram os efeitos positivos dessa integridade nas deliberações, impondo, através de força administrativa oculta, um documento final que contrariou abertamente o espírito, o estilo e o conteúdo das conclusões tão esmeradamente elaboradas pelo processo democrático.

As recomendações e resoluções dos Grupos de Trabalho, produtos orgânicos das deliberações coletivas do Simpósio, representaram um verdadeiro avanço na direção dos eventos africanos mundiais. Demonstraram uma orientação política nitidamente antineocolonialista; uma análise não-dogmática, porém socialista, das estruturas econômicas de dominação internacional; e ao mesmo tempo se dirigiram à necessidade da reconstrução da identidade, dignidade e autocompreensão histórico-cultural dos povos africanos dominados pelos sistemas ocidentais do supremacismo branco. Esse avanço foi anulado, contudo, trazendo à cena outra vez a retórica vazia e formal da velha e desacreditada linha ideológica invocando os "valores culturais" num vácuo político, econômico, social e prático. A negritude, através de um arranjo político velado, ganhou uma ilegítima ascensão, contra a

115. Id., 17-18.

plena manifestação dos participantes do Simpósio, utilizando a tática da sabotagem; fato que apenas demonstrou, mais uma vez, seu descrédito no mundo africano moderno. Outra vez, o potencial de uma reunião do mundo africano dinamizado rumo às aspirações de seu povo foi afogado pela intervenção da política de Estado e pelos interesses governamentais.

1º Congresso das Culturas Negras nas Américas

Enquanto acontecia o Festac em Lagos, organizava-se na Colômbia a primeira reunião preparatória dos representantes das comunidades negras latino-americanas, junto com os da comunidade afro-norte-americana. O Congresso foi convocado por três organizações: a Associação Cultural da Juventude Negra Peruana, o Centro de Estudos Afro-Colombianos, e a Fundação Colombiana de Pesquisas Folclóricas. Um dos organizadores principais, que impulsionou e inspirou os trabalhos preparatórios, foi o médico e antropólogo afro-colombiano Manuel Zapata Olivella.

Nos documentos iniciais, enfatizou-se que o apoio financeiro para o Congresso, cujas fontes incluíam a OEA, seria aproveitado

sem comprometer em nenhum caso a independência ideológica, cultural, política e social do mesmo, o qual deve conservar sua plena soberania de deliberação e de atuação.¹¹⁶

O Congresso Preparatório teve lugar em Cartagena, em dezembro de 1976; divulgou uma convocação aos

estudiosos das ciências humanas, artistas, escritores, profissionais e trabalhadores empíricos (artesãos, médicos tradicionais, líderes civis, etc.) comprometidos na descolonização cultural, científica e social da contribuição africana no continente, para que parti-

116. Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas, Asociación Cultural de la Juventud Negra Peruana, Centro de Estudios Afro-Colombianos, "Primer Congreso de la Cultura Negra en las Américas", Panfleto I (Bogotá, 1976), 3.

cipem de forma lúcida e criadora nas deliberações do Primeiro Congresso da Cultura Negra das Américas.¹¹⁷

Destaca-se aqui o esforço consciente de evitar um academicismo elitista e abstrato, divorciado das realidades do povo negro e sua comunidade. A pesquisa e investigação na área da cultura se conceitualizou como

fundamento para fecundar e impulsionar as reivindicações políticas, econômicas, sociais e culturais da população de origem negra em nosso continente.¹¹⁸

Essa orientação nacionalista refletiu o ressurgimento na América do Sul dos movimentos nacionalistas que se manifestaram nas atividades teatrais e outras, da Venezuela, do Brasil, Peru e Colômbia, através de décadas, e uma reativação da antiga luta pan-africana dos seus ancestrais. Refletiu uma nova tentativa dos povos negros, da América Central e do Sul, de inserir-se no panorama pan-africano, do qual haviam sido marginalizados durante o presente século pelas barreiras lingüísticas, econômicas e ideológicas.

A participação brasileira nesse Congresso, coerente com a enorme presença proporcional afro-brasileira dentro do panorama global afro-americano, teria sido a maior em quantidade. Uma delegação de quarenta pessoas, organizada por Clóvis Moura, presidente do Instituto Brasileiro de Estudos Africanos (IBEA) de São Paulo, foi proibida pela ditadura militar de comparecer ao Congresso, sob o disfarce burocrático típico da natureza covarde em que se funda a repressão política brasileira. Só no último momento, foi suspensa concretamente a proibição, desta forma preservando a fachada do liberalismo racialmente democrático. Contudo, vários delegados brasileiros independentes atuaram no Congresso, entre eles S. Rodrigues Alves, ativista negro de longos tempos, do Rio de Janeiro; Eduardo de Oliveira e Oliveira, sociólogo paulista; Marina de Avellar Sena, historiadora de Belo Horizonte; e Abdias do Nascimento.

O Congresso inaugurou-se em Cali, Colômbia, dia 24 de agosto de 1977. Entre as primeiras medidas da assembléia figura a votação de uma "Declaração de Solidariedade aos Objetivos e Decisões da

117. Id., 1.

118. Id.

Conferência Mundial Contra o Apartheid e a Discriminação Racial", concluiu que se reunia simultaneamente em Lagos. Afirmava a declaração em parte,

a guerra contra o apartheid e os regimes de opressão minoritária colonial que atualmente subjuga o Sul do Continente Africano envolve a todos nós, povos negros de todas as partes do mundo.¹¹⁹

Essa proposta foi aprovada pelo plenário durante a sessão de abertura do Congresso. Os delegados, subseqüentemente, se dividiram em quatro grupos de trabalho, reunidos em quatro áreas de concentração: A) Pensamento: idéias políticas, religiosas, estéticas, morais, etc. (Presidente, Roy Bryce Laporte; Assessora Angela Pllak-Eltz); B) Estruturas Sócio-econômicas (Presidente, Carlos Calderón Mosquera; Assessor, Faulkner Watts); C) Artes e Tecnologias (Presidente, Aquiles Escalante); D) Etnia: Mestiçagem, castas e classes (Presidente, Abdías do Nascimento; Assessora, Nina S. de Friedemann). As conclusões elaboradas pelos grupos de trabalho foram submetidas à assembléia plenária do Congresso, para a sua aprovação, emenda ou recusa através do processo democrático.

As deliberações do Congresso foram bastante abertas e, exceto um incidente envolvendo um grupo de estudantes afro-colombianos, reprimido no exercício do uso da palavra, os procedimentos não se marcaram por nenhum autoritarismo oficialista ou manipulação parlamentar. Marcando o tom geral das conclusões, a proposta n.º 2 aprovada pelo plenário condenou,

da maneira mais enérgica, todas as práticas sociais, teses e interpretações históricas do neocolonialismo que pretendem minimizar a rica participação criadora do negro em nossas nacionalidades, proscrevendo sua história dos conteúdos de ensino, mantendo barreiras sócio-econômicas que o marginalizam geográfica e culturalmente dos centros de estudo; impondo-lhe salários ínfimos e demais formas discriminatórias e alienantes.¹²⁰

119. "Proposta n.º 1, Declaração de Solidariedade", Primeiro Congresso da Cultura Negra nas Américas, Conclusões, Recomendações e Propostas (mimeo), 15. Agradeço a Clovis Moura pelo fornecimento desse documento. O original, em espanhol: *Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas* (Bogotá: Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas, 1978), 30.

120. "Proposta n.º 2, Primeiro Congresso, id., 3.

Propôs-se a criação de uma Sociedade Pan-Afro-Americana de Cultura, por sugestão do delegado Tufik Meluk, da Colômbia, para implementar os estudos e a divulgação, em todos os campos, dessa participação negra escamoteada.¹²¹

A comissão sobre as estruturas sócio-econômicas apresentou, entre outras, a seguinte proposta, aprovada pelo plenário:

1. Que se peça às organizações que estiverem vinculadas ao Congresso e as que se originaram dele mesmo que:

a) Patrocinem estudos sobre a estrutura multinacional da agro-indústria que contribui para a proletarização e emigração dos camponeses negros, e;

b) Cooperam com os programas de investigação ativa que no presente buscam fortalecer a produção camponesa e a organização social para que este grupo social possa defender-se da possível devastação implícita no crescimento da economia de mercado.¹²²

Este grupo tratou de um tema freqüentemente levantado no contexto dos assuntos negros mundiais: afirmou

a necessidade de criar uma solidariedade universal à luta pela liberação integral dos povos negros da América. Não obstante, não se deve esquecer que a liberação do povo negro tem que partir fundamentalmente do seu próprio esforço, o que não quer dizer que se recuse a ajuda proveniente de outras fontes. Enfatiza-se que o futuro do povo negro deve estar, antes de tudo, em suas próprias mãos, para as quais é justo que reverta a parte proporcional da riqueza que seu trabalho gere para seus próprios países.¹²³

Baseado na comunicação de Abdías do Nascimento, apresentada no Grupo D, denunciando as manobras do Brasil, Argentina e Chile na direção de um Tratado-Aliança do Atlântico Sul, o Congresso manifestou, numa declaração dirigida aos países envolvidos, à OEA, à OUA e às Nações Unidas,

121. "Proposta n.º 8", id., 6.

122. "Propostas do Grupo B", id., 12-13.

123. Id., 13.

nossa repulsa e nossa enérgica oposição às manobras e convergências, diplomáticas ou militares, ou qualquer tipo que de fato possa conduzir à realização de uma Aliança ou Tratado do Atlântico Sul ou à criação de qualquer organismo que disfarce o objetivo de colaborar com os criminosos racistas que encabeçam os governos dos Estados branco-supremacistas da África austral.¹²⁴

Uma proposta visando criar os instrumentos institucionais necessários para implementar os objetivos adotados pelo plenário, os quais não podemos reproduzir aqui na íntegra, foi redigida conjuntamente por Larry Neal, poeta e ativista de longa atuação na comunidade negra dos Estados Unidos, e o escritor e sociólogo Winston Caballero, afro-colombiano. A proposta recomendou

A criação de organismos dinâmicos em cada país, encarregados de investigar, dirigir, desenvolver e apoiar todas atividades tendentes à transformação das estruturas econômicas e sociais, tendo-se em conta a libertação do negro nas Américas. Haverá um organismo central confederado no qual cada país deverá ter um delegado. Tal organismo constaria de

- a) Política, atividade estratégica (Ação)
- b) Atividade cultural (Ciências, Artes, Economia)
- c) Desenvolvimento tecnológico.¹²⁵

Para muitos afro-sul-americanos, a negritude ainda retinha o conteúdo progressista implícito no conceito afro-brasileiro focalizado no capítulo anterior. Uma resolução do Congresso conceitualizou a negritude da seguinte forma:

Não se trata de uma volta em massa ao continente africano, mas da identificação com a cultura negra e a luta nos diversos países onde o negro esteja presente, para defender esta identificação e esta cultura. Assinalou-se a existência de uma manipulação dos elementos da cultura negro-africana por parte das sociedades dominantes brancas, como instrumento de domínio e sujeição.¹²⁶

124. "Recomendações aprovadas pelo Grupo D e assembléia", n.º III, id., 24. Em Nascimento, *O Quilombismo*, supra n. 6.

125. Id., n.º VI, 26.

126. Id., n.º V, 25-26.

Dentro dessa perspectiva, se endossou a negritude como "uma estratégia alternativa de participação e reivindicação de direitos".

Entretanto, ficou bem assinalado que esta aprovação da negritude não implicava o esvaziamento de conceitualização político-econômica contido nas posturas neocoloniais de um Mveng. A seguinte declaração, redigida por Abdias do Nascimento e apresentada ao plenário pelo Grupo de Trabalho D, Etnia e Mestiçagem, colocou essa negritude na sua devida perspectiva:

Os descendentes africanos das Américas terão de contar com o fato de que seus problemas não se resolverão apenas com pequenas modificações ou reformas de natureza tópica, mas que é necessária uma mudança básica estrutural da sociedade e do sistema econômico-político vigente. Portanto, não nos limitaremos a uma atuação no plano intelectual-elitista, mas nos dirigiremos aos povos trabalhadores, às massas marginalizadas e analfabetos inclusive, para trabalhar com eles por uma verdadeira revolução de caráter econômico, social, político e cultural que não permita nem a espoliação de classe e nem o racismo.¹²⁷

Talvez fosse inevitável a insinuação dos vestígios da mitologia racial "latina" nas declarações do Congresso. Uma conclusão apresentada pelo Grupo D confirmava as formas "mascaradas, sutis, abertas ou encobertas" da discriminação na América do Sul, e continuava dizendo:

Quando um indivíduo ou um grupo que não é negro exerce o poder para negar recursos econômicos, educativos, políticos ou religiosos a um negro ou a um grupo negro, estamos frente à discriminação racial.

Quando a discriminação racial está regulada por leis e instituições de um país, estamos frente ao exercício do racismo.¹²⁸

Aqui sobressai a defensiva em que o negro se encontra eternamente colocado no contexto "latino"-americano. Uma sutil racionalização do racismo centro e sul-americano se evidencia na cuidadosa distinção

127. Id., n.º VII, 26-27.

128. Id., "Conclusões", 22.

entre “racismo” e “discriminação racial”. De acordo com a definição contida na resolução, cada nação do mundo está livre do “racismo”, exceto a África do Sul, Rodésia e talvez Austrália. Tal delicadeza foi observada, sem dúvida, para assegurar a credibilidade das posições do Congresso em certos círculos acadêmicos, dominados por brancos, e perenemente ofendidos com o termo “racismo”, sobretudo quando aplicado no caso “latino”, considerado tão excepcional. Este fato, mascarado como posição “científica”, constitui uma ilustração dos efeitos perenes do paternalismo latino-americano, estrutura básica do racismo nessa região.

De fato, a segregação racial por lei constitui nada mais que um resultado, ou uma expressão, da ideologia branco-supremacista, e não pode existir sem a prévia vigência do racismo. A legalização da segregação racial é um assunto tópico que nenhuma relação tem com a existência ou não do racismo, exceto como fator demonstrativo. O exemplo clássico é o dos Estados Unidos, onde as leis de segregação racial foram abolidas como consequência da luta integracionista do movimento negro pelos direitos civis. Estas leis foram até substituídas com estatutos proibindo explicitamente a discriminação no setor privado e público. Ninguém, entretanto, sobretudo os intelectuais latinos que costumam comparar o “racismo” dos Estados Unidos com a “discriminação” latina, alegaria que a abolição do separatismo legal acabou com o racismo norte-americano. O racismo é um sistema de valores, de ideologia, muito mais amplo, independente das estruturas legislativas, os quais apenas o articulam.

A origem dessa confusão conceitual está na ideologia do racismo latino-americano, segundo a qual somente os Estados Unidos são “racistas”, enquanto os países da América Latina são caracterizados por um benigno “preconceito racial” ou “estético”, que não chega às alturas do racismo. Tal axioma constitui um ponto de partida sagrado e inviolável para as camadas acadêmicas. Essa estratégia, de manipular as definições no esforço de isentar-se do “racismo”, é um traço essencial da ideologia racionalizadora do racismo latino, no âmbito acadêmico e de teorização.

Não obstante essa manifestação da contínua vigência de certo obscurantismo conceitual, o documento em questão expõe a operação racista do que o Congresso denominou de *pigmentocracia* latina: a estratificação social baseada na cor da epiderme. Focalizando a “discriminação” latino-americana, a conclusão aprovada afirma que

Tal discriminação utiliza as diferentes tonalidades da epiderme do negro como mecanismo para conseguir que o homem negro desapareça através da ideologia do branqueamento como a busca do homem ideal, para obter melhores condições de vida, e com este mesmo mecanismo se destrua a solidariedade política, econômica, religiosa e familiar dos grupos negros.¹²⁹

Aqui temos uma posição inequívoca sobre o racismo na América Central e do Sul, apesar de sua caracterização como “discriminação”, resultado das pressões ideológicas. Também encontramos, na mesma resolução, uma rara confrontação do reducionismo econômico de certos setores da esquerda eurocentrista, negando a luta específica do negro e opondo-se à construção de instituições independentes da comunidade negra:

A atitude adotada por intelectuais de orientações políticas particulares que negam a existência da questão racial como um elemento participante na existência de problemas sociais, sustentando que a situação é de ricos e pobres, oprimidos e opressores apenas, é uma maneira de discriminação racial.¹³⁰

O Congresso resolveu continuar a tradição iniciada em Cali com um Segundo Congresso da Cultura Negra nas Américas, a ser realizado em Panamá em 1979 (mais tarde, adiado para 1980). Os delegados encerraram o evento conscientes de haver conseguido dar um passo à frente, apesar da precariedade financeira, resultante da própria independência ideológica do conclave. Ressaltavam a fundamental importância histórica de haver logrado uma reunião político-cultural do povo negro de todas as Américas, com o debate livre e isento de manobras exógenas. Essa primeira afirmação política, coletiva, dos afro-“latino”-americanos, tratando de desmascarar e combater o racismo nas Américas, foi um acontecimento de grande significado para o futuro do mundo africano.

129. Id.

130. Id.

EPÍLOGO

Desde a redação deste livro, vários eventos importantes transcorreram no mundo afro-“latino”-americano. Infelizmente, as limitações do espaço não permitem uma análise profunda desses acontecimentos. Porém, considero necessárias algumas observações.

O II Congresso das Culturas Negras das Américas, realizado em Panamá em março de 1980, confirmou a continuação do processo de consciência pan-africana assinalado no capítulo VI. Reunindo mais de 300 delegados, provindos das Américas e da África (Nigéria, Senegal e Guiné-Bissau), o Congresso teve um dinamismo intenso. A primeira resolução da assembléia plenária declarou sua solidariedade à nova nação de Zimbabwe, e celebrou a vitória das suas forças de libertação como

uma inspiração e um estímulo à nossa própria luta contra a destituição econômica, a inferiorização social e cultural e a opressão racista, sofrida ao longo de 500 anos, nas mãos das elites de origem e orientação eurocentrista.¹

Os delegados apresentaram trabalhos traçando o desenvolvimento contemporâneo dos movimentos negros em vários países das Américas, documentando a continuada aceleração da consciência e da or-

1. Proposta apresentada por Abdias do Nascimento, em Elisa Larkin Nascimento, *Pan-Africanism and South America: Emergence of a Black Rebellion* (Buffalo: Afrodiaspora, 1980).

ganização política negras.² A sessão plenária reafirmou em novas palavras a posição tomada no Congresso de Cali, declarando que

somente a transformação radical das estruturas sócio-econômicas nos ensinará uma efetiva oportunidade de Poder político e econômico no seio de uma sociedade igualitária, justa e democrática.

Nessa mesma resolução, o Congresso recomendou aos descendentes africanos do Novo Mundo

a constituição de movimentos e/ou de organizações político-sociais e correspondentes sistemas teórico-ideológicos, inspirados nos exemplos dos *Cimarrones*, *Palenques*, *Cumbes*, *Maroons*, *Quilombos*, etc., como uma forma alternativa de atuação política em seus respectivos países.³

Foi neste Congresso que a primeira articulação sistemática de um esquema teórico desse gênero foi apresentado publicamente a uma reunião ampla do mundo africano, na contribuição de Abdias do Nascimento, intitulado “O Quilombismo: uma alternativa política afro-brasileira”.⁴ A posição do Congresso, endossando esse tipo de filoso-

2. Entre os trabalhos apresentados estavam os seguintes:

Nina S. de Friedemann, “Estereotipia y realidad en la identificación del negro colombiano” (Colômbia)

Roberto Drummond, “El prejuicio racial de latinoamerica” (Panamá)

Marvin Wright Lindo, “El negro presente con la única alternativa” (Costa Rica)

Gerard Maloney, “El movimiento negro en Panamá” (Panamá)

Henrique Antunes Cunha, Jr., “Movimentos negros no Brasil da década dos 70” (Brasil)

Movimento Negro Unificado, “Perspectivas del negro en las Américas” (Brasil)

Marizilda dos Santos Menezes e Henrique Cunha Jr., “O teatro negro na década dos 70, um núcleo de raízes políticas” (Brasil)

Eduardo de Oliveira, “A presença do negro na literatura brasileira” (Brasil)

Bárbara Lavergne, “Cafundó: Quilombo — A resistência cultural de hoje no Brasil” (Brasil-França)

Hugo Ferreira da Silva, “Cafundó: meu povo, minha gente, minha senzala, minhas raízes” (Brasil)

(O espaço não permite a enumeração dos demais trabalhos, numerosos e importantes).

3. Resolução aprovada, documento do II Congresso (Panamá, mimeo, 1980)

4. Documento do II Congresso, publicado em inglês (tradução de Elisa Larkin Nascimento), *Journal of Black Studies*, Vol. 11, n.º 2 (dezembro de

fia baseada na experiência específica histórica, política, cultural e sócio-econômica do negro, representou uma orientação nacionalista/pan-africanista coerente com a tradição estabelecida em outras partes do mundo africano (Consciência Negra na África do Sul, Kawaída e Afrocentricidade na América do Norte).⁵ Entretanto, importa assinalar que essa coerência não implica uma identidade entre essas filosofias, nem significa a transferência de princípios exógenos à especificidade sul-americana. Embora exista uma correlação entre suas perspectivas africanas amplas, cada uma está enraizada nas condições intrínsecas à sua experiência local. Esta verdade foi explicitada na rejeição, por consenso do plenário, do termo “africano”, designação preferida pelos negros norte-americanos para todos os descendentes africanos da diáspora. Uma resolução do plenário, adotando o vocábulo “afro-americano”, frisou que “não nos vamos deixar ser desposuídos pelos países [americanos] que nós mesmos construímos”.⁶

Ao encerrar seus trabalhos, o Congresso resolveu continuar o processo do Congresso de Cultura Negra das Américas, designando o Brasil como sede do III, a ser realizado em 1982.⁷

Ao mesmo tempo que o Congresso se reunia no Panamá, acontecia no Brasil um evento destacado: a fundação no seio do Partido Democrático Trabalhista de um movimento afro-brasileiro.⁸ O Grupo Negro Quilombista do então PTB de Leonel Brizola em São Paulo

1980), 141-178. Os trabalhos de Lavergne e Silva, supra n. 2, também foram publicados nesse volume.

5. Ver Elisa Larkin Nascimento, “Aspects of Afro-Brazilian Experience”, *Journal of Black Studies*, id., 195-216.

6. Em Bárbara Lavergne, “La ‘Conscience Noire’ dans les Amériques”, *Libération* (Paris, 26 de março de 1980).

7. Mirna Grzich, “Luta Específica”, *Visão* (31 de março de 1980), 86.

8. Principalmente como resultado da atuação de Abdias do Nascimento no encontro de Estocolmo, “O Brasil no Limiar da Década dos 80”, em dezembro de 1978, e de sua ligação com o Partido no exílio, o documento oficial do PTB/PDT anuncia seu “compromisso programático com a causa das populações negras”, e frisa no seu plano político a exigência de

“Rigorosa legislação que impeça qualquer tipo de discriminação racial, assegurando aos vários grupos étnicos, que compõem a Nação Brasileira, sua plena integração na sociedade, com a preservação e promoção da sua identidade cultural.” (*Partido Trabalhista Brasileiro: Programa*, Rio, s.d., mimeo). Dentro do Partido, porém, existiam elementos que rejeitavam a luta específica do negro como “divisionista”, negando ou minimizando a existência do racismo e afirmando apenas a existência de uma discriminação “social” (de classe). Entre os que compreenderam o sentido legítimo progressista dessa luta específica contra o racismo estava o cientista político Clóvis Brigagão.

emitiu um documento que anunciava que “O Quilombismo é a voz da Comunidade Negra incorporado ao Trabalhismo, é a autodeterminação e autonomia, e não a manipulação eleitoral do negro como massa de manobra”.⁹ Afirmando a necessidade de os diversos elementos do movimento negro se engajarem na política partidária, o documento também advoga a organização dentro do Partido de grupos de mulheres, índios, e outros segmentos sociais marginalizados, para assegurar uma verdadeira representatividade. O poeta Eduardo de Oliveira e o advogado Hugo Ferreira da Silva foram os dinamizadores desse grupo. Ao nível da direção nacional, Abdias do Nascimento foi eleito membro do Comitê Executivo Nacional em junho de 1980, representando nos quadros dirigentes a voz independente da organização negra dentro do Partido. No Rio de Janeiro, em março de 1981, Nascimento foi eleito para presidir o Comitê Afro-Brasileiro do PDT; o grupo designou Olympio Marques dos Santos como Vice-Presidente.¹⁰

Outra indicação da crescente atividade política do negro se manifestou na fundação em São Paulo, em junho de 1980, da Frente Negra de Ação Política de Oposição (FRENAPO), grupo que se definiu como “uma proposta de uma frente política voltada para os problemas específicos da população negra brasileira...”¹¹

Merece destaque a fundação do Memorial Zumbi, na Serra da Barriga em Alagoas, local da República de Palmares, em agosto de 1980. Patrocinado pela Fundação Pró-Memória do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), a Universidade Federal de Alagoas e outras entidades do governo federal e a CAPES, o projeto originalmente se articulou como um parque nacional, um monumento a Zumbi, em Maceió, um Centro de Estudos Afro-Brasileiros, e “o aproveitamento do potencial turístico da Serra da Barriga”.¹² No I Encontro Nacional do Parque Histórico Nacional do

9. “Movimento Negro Trabalhista — Grupo Negro Quilombista”, São Paulo, março de 1980 (mimeo).

10. “Fundado o Comitê Afro-Brasileiro do PDT”, Rio de Janeiro, março de 1981 (mimeo).

11. “Frente Negra para Ação Política de Oposição — FRENAPO”, São Paulo, junho de 1980 (mimeo).

12. “I Encontro do Parque Histórico Memorial Zumbi”, UFAL Maceió, agosto de 1980 (mimeo).

Zumbi, em agosto de 1980, entretanto, representantes de organizações e entidades das comunidades negras de vários Estados do país exigiram a participação do povo negro nesse projeto, como elemento de decisão e controle. Integrados na direção do projeto, estes elementos transformaram os objetivos do projeto:

1. Estabelecer-se como pólo de uma cultura de libertação do negro. Esta cultura de libertação objetiva:
 - promover humana e socialmente as massas de origem africana e de todos os segmentos oprimidos
 - exigir a devolução à comunidade afro-brasileira da riqueza que ela criou e que lhe foi usurpada
 - resgatar a memória de Palmares e da comunidade afro-brasileira como base de luta
2. Integrar a comunidade local e as comunidades negras no projeto e execução do Memorial de Zumbi.
3. Funcionar como um centro de informação, documentação e divulgação popular e acadêmico.
4. Exigir do sistema oficial de ensino a correção dos currículos escolares, omissos e injustos com a comunidade afro-brasileira.
5. Constituir-se em um ponto de concentração dos movimentos negros do país e do exterior.
6. Constituir um tribunal anti-racista para julgamento de casos de discriminação.
7. Fazer respeitar as religiões afro-brasileiras.
8. Promover a participação do negro em todos os níveis de decisão política do país.
9. Resguardar juridicamente os direitos humanos da comunidade afro-brasileira tais como: a posse da terra, a integridade física e oportunidade de emprego.
10. Reconhecer, em especial, o papel e os direitos da mulher negra.
11. Solidarizar-se com todos os movimentos negros internacionais, assim como os de todos os povos oprimidos.

12. Exigir o reconhecimento dos direitos do menor abandonado, em sua maioria negro.¹³

Esta organização representa a legítima recuperação, pelo povo negro, do seu espaço histórico-político específico, a terra e a herança da República de Palmares e de Zumbi. Simultaneamente à sua fundação, ocorreu o lançamento do *Quilombismo* em Alagoas.¹⁴ Esta coincidência não foi acidental: os objetivos do Memorial Zumbi constituem uma verdadeira e autêntica articulação dos pontos fundamentais da filosofia quilombista. Seu conteúdo de autenticidade resultou da iniciativa do próprio negro, que soube ocupar o espaço e transformar um órgão do governo naquilo que deveria ser: um serviço para o povo.

Creio que, nas páginas deste livro, ficaram documentados os esforços intensos do povo africano através do mundo no sentido de recuperar sua história, sua cultura e sua dignidade humana, suprimidas pelo eurocentrismo. Essa recuperação, imprescindível para a libertação de sua força de luta dinâmica e criativa, do seu protagonismo histórico, constitui a essência do nacionalismo negro, programa legítimo de autodefesa e reconstrução da pessoa e da comunidade negras. O pan-africanismo, informado por uma consciência nacionalista e socialista-africana, será marcado, no futuro, por um reconhecimento e participação mais efetivos das comunidades negras da diáspora. Serão mais destacados os povos negros da América Central e do Sul, cuja luta pan-africana faz parte integral e importante do legado histórico da militância africana. A presença africana na América pré-colombiana constitui importante confirmação desse legado. Dentro desse enfoque, também se apresenta o povo afro-brasileiro, povo-chave dentro de um país-chave no mundo africano. Uma unidade progressista dos povos negros do Brasil, do resto das Américas, e da África, se impõe como necessidade urgente, face ao expan-

13. "Objetivos do Memorial Zumbi". II Encontro Nacional do Memorial Zumbi (Maceió e União dos Palmares, 20-22 novembro de 1980). O Conselho Geral, constituído de 2/3 de representantes das comunidades negras de todas as regiões do Brasil, e 1/3 de representantes das entidades oficiais, foi eleita nessa reunião, celebrada no Dia Nacional de Consciência Negra. Olympio Serra foi designado presidente, e Joel Rufino dos Santos secretário.

14. "Abdias defende resgate e lança o quilombismo da memória de Zumbi", *Tribuna de Alagoas*, Maceió, 23 de agosto de 1980. Nascimento foi eleito como membro do Conselho Geral.

sionismo neocolonialista das camadas arianóides brasileiras dominantes, e à condição central do Brasil no sentido geopolítico e estratégico.

No tocante ao Brasil, parece que a década dos 80 será um período decisivo no desenrolar desses processos. O movimento negro está ampliando acelerada e intensamente, prefigurando uma nova etapa na longa história de luta da comunidade afro-brasileira. O afro-brasileiro, com a deflagração do Quilombismo e de outras atividades políticas, embarca numa nova época de consciência política, a um tempo internacionalizada, autodefinida e autodeterminativa. Participando numa luta pan-africana ampliada, já refletida nos Congressos de Cultura Negra das Américas, estreitará sua solidariedade e suas ligações com o resto do mundo africano.

A realização destas previsões depende, em parte, do processo político brasileiro global. Mais importante, depende da atuação e da capacidade de autonomia e protagonismo histórico do negro brasileiro. O futuro do mundo africano está para ser determinado, não por forças históricas predeterminadas, mas pelo protagonismo da força autóctone e criadora do povo africano e seus orixás.

Saravá!

Buffalo, março de 1981



SBD / FFLCH / USP	
Seção: BC	Tombo: 273863
Aquisição: Doação /	
C.A. VESENTINI /	
Data: 31/10/2006	Preço: 30,00

Este livro foi composto na Linollvros S/C,
Rua Corrêa Vasques, 25, RJ
e impresso nas oficinas da
Editora Vozes Limitada
Petrópolis - RJ - Brasil



Rua Frei Luís, 100
Caixa Postal, 90023
25600 Petrópolis - RJ
Tel.: (0242)43-5112
End. Telegráfico: VOZES
CGC 31.127.301/0001-04
Inscr. Est. 80.647.050

Filiais:

Rua Senador Dantas, 118 — Loja I (Largo da Carioca)
20031 Rio de Janeiro - RJ
Tel.: (021)220-6445

Rua Carvalho de Souza, 152 — Madureira
21350 Rio de Janeiro - RJ
Tels.: (021)359-3661 e 359-9959

Rua Senador Felício, 158 e 168
01006 São Paulo - SP
Tels.: (011)32-6890, 36-2064 e 36-2288

Rua Haddock Lobo, 360 (ao lado do Colégio São Luís)
01414 São Paulo - SP
Tels.: (011)256-0611, 256-0161 e 256-0361

Av. Miguel Cocicov, s/n
12900 Bagança Paulista - SP
Tel.: (011)433-3675

Rua Tupis, 85 — Loja 10
30000 Belo Horizonte - MG
Tels.: (031)224-4152, 226-0665 e 226-5383

Rua Riachuelo, 1280
90000 Porto Alegre - RS
Tel.: (0512)21-6522

CLR/Norte — Q. 704 — Bloco A — Nº 15
70730 Brasília - DF
Tel.: (061)223-2436

Rua Conselheiro Portela, 354 — Espinheiro
50000 Recife - PE
Tel.: (081)222-6991

Rua da Concórdia, 167
50000 Recife - PE
Tel.: (081)224-3924

Rua Alferes Póli, 52
80000 Curitiba - PR
Tel.: (041)233-1392

